

التراث العربي



مجلة فصلية محكمة تصدر عن اتحاد الكتاب العرب بدمشق

العدد: (98) - (جمادى الأولى) - 1426 هـ = (حزيران) 2005
السنة الخامسة والعشرون

من محتويات هذا العدد:

- تعدد المصطلح وتدافعه
- ذم الخطأ في الشعر
- قراءة النص التراثي

ص - ح

التراث العربي

مجلة علمية نصف سنوية من إصدارات الكتب العربية

العدد: (98) -(جمادى الأولى) 1426 هـ = (حزيران) 2005 - السنة الخامسة والعشرون

رئيس التحرير
د. محمود الريداوي

المدير المسؤول
د. علي عقلة عرسان

أمينة التحرير
جمانة طه

هيئة التحرير
د. محمد زهير البابا
د. وهبة الزحيلي
د. علي أبو زيد
د. محمود فاخوري

زهير حميدان

تأسست باسم لجنة التحرير
تحت لقب لجنة التراث العربي، دمشق - ص 3230، فاكس: 0117244

E-mail: unecrrv@net.sy
RTW@net.sy

البريد الإلكتروني:
موقع اتحاد الكتاب العرب على شبكة الانترنت:
www.awu-dam.org

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



أ. علاء الدين شوقي

www.lisanarab.com

مكتبة لسان العرب

شروط النشر

- 1- أن تكون البحوث تراثية، لو تصب في باب التراث.
- 2- أن تكون جديدة، ولم تنشر من قبل.
- 3- التقيد بمنهج علمي دقيق، والتزام الموضوعية، والتوثيق والتغريب، وتحتقن السلامة اللغوية.
- 4- أن تكتب بخط واضح، ويفضل أن تكون مطبوعة بوعى وجه واحد من الورقة.
- 5- لا تزيد عن ثلاثة صفحات.
- 6- أن تراعي علامات الترقيم.
- 7- توضع المحتوى في لفظ الصفحة، ويلتزم فيها المنهج العربي، أي يكتب اسم الكتاب، فالمؤلف، فالمحقق، فالجزء والمصفحة.
- 8- يثبت في آخر البحث فهرس المصادر والمراجع وفق ترتيب حروف الهجاء لأسماء الكتب، مثل: (طبقات فحول الشعراء: ابن سلام - تج. محمود شاكر - القاهرة - مط. المدنى - ط. 3، 1974).
- 9- يقدم للباحث ملخص عنه في بضعة أسطر، ويرفق لهمة عن سيرة المؤلف وعنوانه.
- 10- يمكن أن تنشر المجلة تصوياً تراثية محققة، بلا استوفى النص شروط التحقيق.
- 11- تخضع الأبحاث المرسلة للتحكيم العلمي.
- 12- لا تعاد الأبحاث إلى أصحابها، وبيلغون بغيرها، أو الاعتدال لهم.
- 13- الأبحاث والمقالات التي تنشر تعتبر عن آراء كتابها، ولا تغير بالضرورة عن رأي المجلة لو الاتحاد.
- 14- ترتيب البحوث داخل العدد يخضع لاعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة الكاتب.

□□□

الاشتراك السنوي

دائل القطر للأفراد	: 150 ل.س.
في الأقطار العربية للأفراد	: 300 ل.س أو (15) دولاراً أميركياً
خارج الوطن العربي للأفراد	: 450 ل.س أو (20) دولاراً أميركياً
الدوائر الرسمية داخل قطر	: 300 ل.س.
الدوائر الرسمية في الوطن العربي	: 500 ل.س أو (25) دولاراً أميركياً
الدوائر الرسمية خارج الوطن العربي	: 650 ل.س أو (40) دولاراً أميركياً
أعضاء اتحاد الكتاب	: 75 ل.س
■ الاشتراك برسل حوالات بريدية أو شيكًا يدفع نقداً إلى مجلة التراث العربي ■	

المحتوى:

□ التداخل الثقافي.....	25
□ شعراً قتلهم شعرهم.....	7
□ تعدد المصطلح وتداخله.....	10
□ توثيق رواية الشعر في النقد القديم.....	24
□ من سمات الأداء في ثقافة العرب الأواليين: الإيقاع.....	50
□ ذم الخطأ في الشعر.....	67
□ المجنون في شعر بشار: دوافعه وأبعاده.....	84
□ عز الدين القسام: درة تاج الجهاز.....	91
□ خصوصية الأسماء العربية ودلالةاتها.....	106
□ قراءة النص التراثي: استرجاع البعد المفقود.....	114
□ مظاهر ثقافة أبي حيان الأندلسي.....	124
□ أهداف ترجمات القرآن وأنماطها التاريخية.....	129
□ الدراسة فوق التشكيلية عند الفلسفه المسلمين.....	138
□ قراءة في كتاب التفسير الإسلامي للتاريخ.....	143
□ كتاب الرحلة إلى المغرب والشرق لأبي العباس المقري.....	162
□ ابن الأفناي.....	185
□ ابن مالك الطائي: نظام علوم العربية.....	197
□ أبو راس الناصري الجزائري ومؤلفاته.....	211
□ قنسرين أو عرش النسور.....	230
□ قراءة في مخطوط تاريخ مبورقة.....	239
□ أخبار التراث.....	248
□ أبنية التحرير.....	261

دعوة

ستصدر مجلة التراث العربي عادًّا خاصًّا بالأمير مصطفى الشهابي في شهر تموز عام 2005 وستوجه المجلة للأدباء والعلماء الذين يرثبون في المشاركة في هذا العدد أن يكرموا بمحفظة أجملة بآنياتهم وكتاباتهم، حول شخصيته وعلمه وأثاره وفكرة القومى، في مادة أقصاها منتصف حزيران من عام 2005.



مكتبة لسان العرب

www.lisanarb.com

lisanearb.com رابط بديل



التداخل الثقافي

رئيس التحرير

هناك ثقافة أمة من أمم الدنيا تعيش منعزلة منفردة، لا في العصور القديمة **ليس كذلك** ولا في العصور الحديثة، ويمكنك أن تكون لها تماس وتفاعل مع الحضارات المجاورة والمعاصرة، فتحتمية التطورات الاجتماعية تحتم قيام (التداخل الثقافي)، فثقافات الأمم لا تعرف الحدود السياسية ولا الحواجز الإقليمية، وإنما لديها من قوة النفوذ أن تعبر الحدود السياسية بلا استثناء ومن غير جوازات سفر، وتنساح فوق الخرائط الجغرافية من دون عنت أو مشقة.

لقد عُرفَ التداخل الثقافي في حضارات الأمم السالفة في غابر الأزمان، أيام كانت حركة التواصل بين الأمم والقارارات بطيئة نفيلة، أما في زمن مثل زمننا الذي غدت فيه سبل الاتصالات تفوق التصور في السرعة واختصار الزمان وضي المكان، فأصبحت الثقافات أكثر تداخلاً، وأشد تفاعلاً.

حول مفهوم (التداخل الثقافي) عُقد مؤتمر دولي في قصر الأمم في الجزائر في الفترة بين 2 - 6 مايو 2005 تحت الرعاية السامية ورعاية اليونسكو، نظمته جامعة الجزائر والجمعية الدولية للبحث فيما بين الثقافات (Aric)، شارك فيه أكثر من أربعين باحث ينتمون إلى أكثر من تسعين جامعة، وتمحورت أبحاثه المقدمة باللغات العربية والفرنسية والإنكليزية، حول الثقافة والحضارة ومعطيات المعرفة وعنصارات العلم، ومستجدات التكنولوجيا، وغابت عنه الحساسيات السياسية والتآثرات الأيديولوجية، وعلى الرغم من أن حل افتتاح المؤتمر قد توج بكلمة من راعي الحفل الذي يتصدر أعلى قمة في المستوى السياسي في دولة

الجزائر، ولكن كلمته ظلت في سياق المؤتمر وروح أبحاثه، تتميز بالعلمية والشفافية، والتوجه المتطلع لثقافة جزائرية وعربية واحدة، تتماشى مع متطلبات العصر، وتتسم بالانفتاح على ثقافات الدنيا، مع الحفاظ على الهوية الوطنية، والدعوة إلى التسامح والولاء على المستوى الوطني والإقليمي والعالمي والإنساني.

ولو عدنا إلى صميم موضوع (تدخل الثقافات) لأنفسنا أن لفظة (تدخل) واضحة الدلالة وتعني التشابك والتفاعل والانتقال بالمشاركة، أما لفظة (الثقافة) فهي مصطلح ثقاولات المثقفون في تعريف دلالته كالكثير من الألفاظ المجردة، فهذا (لوكلزيرو) يقول: "الثقافة ليست بأن يتقن المرء لغات عدة، ويلقى قصائد الشعر، ويردد أسماء الرسامين العالميين، وألهمة الميثولوجية الإغريقية، بل يعني أن أهم ما يحمله في داخله هو الحياة، وبما أن الثقافة ليست لها حدود فلا بد إذاً أن تكون نسبية، وبالتالي لا يمكن أن توضع لها حدود نهائية"⁽¹⁾.

وقريب من مفهوم الثقافة هذه ما نجده عند الكاتب الفرنسي (سيغفريد) القائل: "إن الثقافة هي وهي الفرد ذاته بما هو كائن مفكر، وكذلك لعلاقته مع الآخرين، ومع الطبيعة، فيكون المتفق وبالتالي هو الإنسان الذي يعني نفسه، ويحدد موقعه"، وينفذ سيغفريد من تعريف الثقافة إلى تعريف المتفق فيصفه بأنه: "ليس من ينشد الحقيقة فقط، ويبحث فيها أو عنها، بل هو أيضاً المدافع الشجاع عن رؤية أو فكرة أو رأي من خلال المواجهة النقدية للمعطيات الفكرية والاجتماعية ضمن محیطه الثقافي"⁽²⁾.

ونظراً لأهمية مفهوم الثقافة فقد تعدد اهتمامات الأفراد إلى اهتمامات المجموعات والبيئات وغداً هاجساً ومتطلباً عند أكبر مؤسسة دولية تعنى بالثقافة، وهي منظمة اليونسكو التي انبعض عن مؤتمرها العالمي المنعقد في نيويورك سنة 1982 تعريف للثقافة ارتبته الأسرة الدولية وهو ما قاله المعرفون: "الثقافة بمعناها الواسع هي جماع السمات الروحية والمادية والفكرية والعاطفية التي تميز مجتمعاً بعينه، أو فئة اجتماعية بعينها، وهي تشمل الإرث الاجتماعي ومحصلة النشاط الذهني والروحي والفكر الأكبي والقيمي، وينتجد في الرموز والأفكار والمفاهيم والنظم، وسلم القيم، والحس الجمالي.. أي هي الامتداد المتنوع لجميع أنواع المعارف والخبرات الإنسانية، تشمل المعارف العلمية والأدبية والفنية والتراث وطراز العيش والأذواق والآداب السلوكية، وقوانين التعامل بين الناس" وهذا المفهوم الواسع الشامل المتفق عليه للثقافة يُفضي بنا إلى القول إنه عندما تلقي ثقافة بثقافة أخرى يحدث نوع

⁽¹⁾ درر المثقفين في الوطن العربي، 97.

⁽²⁾ درر المثقف العربي في الترجمة الاجتماعية والسياسية، د. أسمد دباب، 99.

من التأثير والتأثر أطلق عليه القدماء أسماء شاحبة كالمحاكاة والنقل والأخذ، واشتق له متفقون هذا الزمان اسم (المثقفة)، فما هي المثقفة؟

أوجز وأدق ما قيل فيها إن المثقفة من حيث الأصل هي رصد لعملية التطوير الثقافي الذي يطرأ حين تدخل جماعة من الناس أو شعوب بأكملها تتبع إلى ثقافتين مختلفتين في اتصال جزئي أو كلي، وتفاعل يتربّط عليهما حدوث تغيرات في الأنماط الأساسية السائدة في الجماعات كلها أو بعضها.

و واضح أن (المثقفة) تحوّل نحو عكس (الغزو الثقافي) الذي يتضمن الرغبة في اجتياح الآخر ومحو مقوماته الثقافية، وإلحاقه بالغازي، وفرض التبعية عليه، ومعاملته بنظرية فوقية فيها شيء من العدوانية والخطرسة، فلا يقوم الغزو الثقافي على الندية المتسامحة، والاعتراف بالخصوصية الثقافية للأخر، واحترام هويته. وإذا كانت الأمم الوعية المتحضرة تسعى سعيًا حثيثًا تجاه المثقفة، فهي من وجهة نظر أخرى ترفض كل أشكال الغزو الثقافي، وما زال المثقفون يرددون عبارة المهاجمان غاندي: "إنتي أفتح نواذبي للشمس، ولكنني أتحدى أية ريح تقتلعني من ذوري".

الكلام في الثقافة والمعنى والمثقفة والغزو الثقافي يحتاج إلى مزيد من التعمق والتفصيل أوجزناه هنا، بما تسمح به مقدمة العدد، وفصلناه في مراجعات أخرى، نرى في مراجعتها ما يفيد في توضيح هذه المصطلحات واستيعابها⁽¹⁾.



⁽¹⁾ انظر كتابنا: معلم المصطلحات، الشفافة والتشفي، 342، النصف، 987، المثقفة، 985.

شعراء قتلهم شعرهم

د. إحسان النص^(١)

كان خصومهم وكان إلى ذلك سبيلاً إلى اكتساب المال من المدودين، ولكنه كان سلاحاً ذا حدين ربما أدى إلى إلقاء الشاعر في هاوية الهاك، حين يكون المهجو من أولى البطش والفتوك، أو من نوى السلطان القادر بن على إهلاك من يتعرض لهم بهجو أو نقد، وفي هذه الأحوال تصدق مقوله "من الشعر ما قتل" قياساً على مقوله شاعرنا الأخطل الصغير، "ومن العلم ما قتل".

وسوف أتحدث عن هؤلاء الشعراء مع بيان الدافع إلى قتلهم بدءاً من العصر الجاهلي حتى العصور المتأخرة.

. ١.

طرفة بن العبد

ينتسب طرفة بن العبد إلى بني مالك بن ضبيعة، من بطون قبيلة بكر بن وائل، وهو أحد أبرز الشعراء الجاهليين، جعله بعضهم ومنهم لبيد بن ربيعة ثانياً شاعراً الجاهلية بعد امرئ القيس، وفضيل ابن قتيبة في الشعر والشعراء معلقه على سائز المعلقات فقال: "وهو أحوجهم طرفة"، ولكن لم يؤثر عنه إلا أشعار قليلة، ولعل ما يفسر قلة شعره مقتله البكر وهو في السادسة والعشرين.

وذكر الأخبار في سبب قتله أنه كان وخاله المتمس، وهو من شعراء الجاهلية أيضاً، من يغدون على ملك الحيرة عمرو بن هند "عمر بن المنذر" وكان بهما حفيأ، وكان لطرفة بن العبد ابن عم اسمه عبد عمرو بن بشر، ولم تكن صلة طرفة به صلة الود والمحبة وإنما كان الود مفقوداً بينهما لسوء سيرته مع أخت طرفة، فهجاه طرفة بأبيات يسرخ بها منه فيقول:

ولآخر فيه غير أن له غنى
 وأن له كثيناً إذا قام أهضما

وأن نساء الحي يعفنن حوله
يقلن عسيب من سراة ملهمها
كان من سادة قومه، وكان سميأاً بادنا. فأسرّها ابن عمه في نفسه. وكان له منزلة رفيعة عند
عمرو بن هند.

ثم ابن ابن هند وكل إلى طرفة وحاله الملتمس ملزمة أخيه قابوس بن المنذر، وكان قابوس فتى
عياثاً لا يشغله إلا اللهو والتفص والشراب، فوجدا عناء في ملزمه، وربما أنفقا اليوم كله في
الوقوف ببابه، حتى ضاقا ذرعاً بالأمر، فتقى عليه وعلى أخيه عمرو بن هند لإذلالهما على هذا
النحو، وكان طرفة فتى جريثاً لا يطال بعوائق الأمر، فجرى على لسانه هجاء في عمرو بن هند
وأخيه قابوس، قال فيه:

فليت لنا مكان الملك عمرو
رغوثاً حاول قبتنا تخرور

لعمرك إن قابوس بن هند
ليخالط ملائكة نسوك كثیر

فقد تمنى طرفة لو أتيهم بدلاً بعمر بن هند نجحة تثور حول خبائهم، ورمي أخيه قابوساً
بالحمق، ولكن عمرو بن هند لم يبلغه هذا الشعر، وكان طرفة قال قبل ذلك شعراً يتغزل فيه بأخت
عمرو بن هند، وقد رأى ظلها، فقال:

الآباءِ الظَّبَابِيِ الـ
يـ بـرـقـ شـ نـفـاـ

ولـ سـوـلـاـ المـلـكـ القـاعـ

غضب عمرو بن هند على طرفة ولكنه أسرّها في نفسه. واتفق بعد ذلك أن ابن هند خرج إلى
الصيد ومعه ابن عم طرفة، فأصاب حمار وحش، فطلب الملك إلى عبد عمرو أن ينزل إليه فأعيده،
فضحك عمرو بن هند، وقال له: لتدلّ أبصراً طرفة حسن كشكح حين قال شعره فيك، وفي رواية
أخرى أنه شاهد كشكح وهو في الحمام، فأجابه عبد عمرو: إن طرفة قال فيك ما هو أفيق من هذا
الشعر، وروى له ما قاله طرفة في هجائه، فاشتد غضبه، ولكنه لم يشا أن يقتل طرفة فوراً، اتفاء
لغضب عشيرته، فذاد ودعا خاله الملتمس، وكان قال أيضاً شعراً في هجاء ابن هند، وقال لها:
أمضيا إلى عامل البحرين فقد أمرت لكما بجائزة، ودفع إليهما بكتاب مختوم إلى عامله، وقد أمره فيه
بقتلها.

أما الملتمس فقد شك في حسن نية ابن هند، وقال لطرفة: يا طرفة إنك غلام غير حديث السن،
والملك من قد عرفت حقده وغدره، وكلانا قد هجاء، فلست أمناً أن يكون قد أمر فينا بشر، فهل نظر
في كتابينا، فإن يكن أمر لنا بخير مضينا فيه، وإن يكن أمر فينا بغير ذلك لم نهلك أنفسنا. فأبلى
طرفة أن يفك خاتم الكتاب.

دفع الملتمس كتابه إلى غلام الحيرة يحسن القراءة، فإذا به أمر بقتله، فألقى الكتاب

في نهر الحيرة ونجا بنفسه لاجأ إلى ملوك الشام، ونصح طرفة أن يصنع صنيعه، ولكن طرفة المغورو بمنزلته والمعتبر بمنعة قوله لم يصخ لنصيحته وقال لخاله: إن كان اجترأ عليك فما كان ليجترأ علىي. وهذا تختلف الروايات في مقتلة، فذكر إحداها أن طرفة ضُنى إلى عامل البحرين بهجر وأعطاه كتاب ابن هند، وكان العامل من ذوي قرباه، فنصح لطرفة بأن ينجو بنفسه من ليلته هذه قبل أن يدركه الصبح، فأبى طرفة وأساء الظن بقربيه، واتّهمه بأن ير غب في حرمانه من الجائزة. فسُجنَ العامل، وبعث إلى ابن هند طالباً إعفاءه من عمله لأنّه لا ير غب في قتل طرفة، فأقاله ابن هند واستعمل مكانه رجلاً من تغلب، فدعا بكر بن وايل، قوم طرفة، وقرأ عليهم كتاب ابن هند، فهموا بقتل العامل، واعاجلهم التغلبي فأمر بقتل رجلاً من عبد القيس بقتل طرفة، ففعل. ثم طالب عبد أخو طرفة بيته، فأعطيت له من بني عبد القيس. وذكر الرواية أن قبره معروف بـ:

ونذهب الرواية الأخرى إلى أن عمرو بن هند بعث بطرفة والمتنسى إلى عامل البحرين الربيع بن حوثرة، فأخذه الربيع فسقاه الخمر حتى أتمله، ثم فسد أكله، فمات. وفي اسم قاتله خلاف بين الروايات. وقد قالت الخرنق، أخت طرفة، وكانت شاعرة مجيدة، أبياتاً في رثاء أخيها طرفة منها قولها:

<p>فَلِمَا تُوفِّهَا أَسْتَوْى سَيِّدًا ضَحْمًا</p>	<p>عَدَنَا لَهْ سَيِّدًا وَعَشْرِينَ حَجَةَ</p>
<p>عَلَى خَيْرِ حَالٍ لَا وَلِيَادًا وَلَا فَحْمًا⁽¹⁾</p>	<p>فَجَعَنَا بَهْ، لَمَارْجُونَا إِيَابَهْ</p>

. 2 .

عبد بن أبي الحسن

أحد الشعراء المخضرمين بين الجاهلية والإسلام، واسمُه سُحيم، وكان عبداً مسود نوبياً أعميناً، اشتراه بنو الحسان، وهم بطن من قبيلة بني أسد، وكان ينطق العربية بلسان نوبية، ولكنه أوتي ملكة الشعر، فكان إذا أنشد يبدي إعجابه بشعره فيقول: أهشت و الله، مكان: أهشت.

يقال إنه أدرك النبي عليه الصلاة والسلام وإنه تمثل بشطر من شعره ولكنه قدم وأخر في الكلمات وأنقص من لفظه فاختل الوزن قال عليه الصلاة والسلام:

كفى بالإسلام والشيب ناهيأ

قال له أبو بكر: يا رسول الله، كفى الشيب والإسلام للمرء ناهيأ.

ولما لم يستقم للرسول ﷺ روايته على وجهه قال له أبو بكر: أشهد أنك رسول الله «وما علمناه الشعر وما ينفعني له» [سورة بس الآية 69].

⁽¹⁾ نصية طرفة وحاله المتنسى، الشعر والشعراء، ابن قتيبة، // 179 - 196.

وكان سُحِيم يدفع عن نفسه معرَّة السواد بما يتحلى به من حمِيد الخصال نحو قوله:
 إن كنت عبدًا فنفسِي حرَّة كرماً أو أسود اللون إني أبِيضُ الخلق
 وكان، على سواد لونه وضعة أصله، يتغزل بالنساء الحرائر ويهجو الأشراف، وقد تبا عمَّ
 ابن الخطاب، رضي الله عنه، بقتله حين سمعه، مرأة ينشد متغزاً:
 علىٰ وتحوي رجلها من ورائيا توسَّدني كفأً وتنثني بمعصم
 فقال له عمر: وبذلك، إنك مقتول.

<p>كَلْ جَمَالٍ لِوْجَهِهِ تَبَغُّ فَلَمَا أَفْرَطَ فِي التَّغْزِيلِ بِنِسَاءِ مَوَالِيهِ وَوَصَفَ مَحَاسِنِهِنَ الظَّاهِرَةَ وَالخَافِيَّةَ عَزَّمُوا عَلَى قُتْلِهِ، فَلَمَّا قَدِمُوا بِهِ لِيُقْتَلُوهُ لَمْ يَمْنَعْهُ مَوْقِفُهُ وَهُوَ عَلَى شَفَا الْهَلاَكِ مِنْ قَوْلِ بَيْتٍ يُظَهِّرُ فِيهِمَا اسْتِهَانَتَهُ بِالْمَوْتِ وَيُفْخَرُ بِمَا صَنَعَهُ بِنِسَاءِ مَوَالِيهِ، قَالَ:</p>	<p>مَاذَا يَرِيدُ السُّقَامُ مِنْ قَمَرِ شَدُو وَثَاقُ الْعَبْدِ لَا يَفْلَتُكُمْ فَلَقَدْ تَحْذَرُ مِنْ جَبِينَ فَتَاتِكُمْ فَحْفَرَ وَالْأَخْدُودَ وَالْقَوَافِهِ ثُمَّ أَلْقَاهُ فِي قَوْلِ الْحَطَبِ فَأَخْرَقَهُ (١١).</p>
<p>إِنَّ الْحَيَاةَ مِنَ الْمُمَاتِ قَرِيبٌ عَرَقٌ عَلَى مَنْ فِرَاشَ وَطِيبٌ</p>	<p>كَلْ جَمَالٍ لِوْجَهِهِ تَبَغُّ فَلَمَا أَفْرَطَ فِي التَّغْزِيلِ بِنِسَاءِ مَوَالِيهِ وَوَصَفَ مَحَاسِنِهِنَ الظَّاهِرَةَ وَالخَافِيَّةَ عَزَّمُوا عَلَى قُتْلِهِ، فَلَمَّا قَدِمُوا بِهِ لِيُقْتَلُوهُ لَمْ يَمْنَعْهُ مَوْقِفُهُ وَهُوَ عَلَى شَفَا الْهَلاَكِ مِنْ قَوْلِ بَيْتٍ يُظَهِّرُ فِيهِمَا اسْتِهَانَتَهُ بِالْمَوْتِ وَيُفْخَرُ بِمَا صَنَعَهُ بِنِسَاءِ مَوَالِيهِ، قَالَ:</p>

قيس بن الخطيم

فليس بن الخطيب من شعراء قبيلة الأوس المشهورين في الجاهلية، كانت بينه وبين حسان بن ثابت مناقصات، وكان يفخر فيها بقومه الأوس وبوفاته مع قبيلة الخزرج، قبيلة حسان، ويعد مثالياً، وكان لهذا الشعر وقعة الشديد في نفوس الخزرج.

وكان قيس، إلى جانب كونه شاعرًا فحلاً، فارساً أبلى أعظم البلاء في الواقع الذي دارت فيه الجاهلية بين قبيلتي الأوس والخزرج، قبل أن يوحدهما الإسلام في جماعة قلبية واحدة عرفت بالأنصار، دعوا بذلك لنصرهم رسول الله ﷺ في وقائعه مع مشركي فريش وغثيم.

نثبت مناقصات قبل الإسلام بين قيس بن الخطيم وحسان بن ثابت، كل منهما كان يفخر بمنزلة قومه وخصالها ووقائعها. وكان قيس ندا لحسان في البراعة الشعرية، ومن ناقصهما القصيدةتان

۳۰۵/۲۲، اکسپریس، ۱۱

النونيتان اللتان قيلتا بمناسبة يوم الربيع، وهو أحد وقائع الأوس والخزرج ومن قصيدة حسان قوله:
 لقد هاج نفسك أشجانها
 وعاودها السيووم أديانها
 إذا قطعت منك أقرانها
 وخاف من الدار سكانها
 وهي طويلة، وقد تنزل فيها حسان بليلي، أخذ قيس ليشير غيرته، فأجابه قيس بنقيضة تنزل
 فيها بعمره، زوج حسان، ومنها قوله:
 تذكرت ليلى وأنت بها
 وجئت في الدار غربانها
 أجدة بعمره غربانها
 فتهجر لم شانتنا شانتها

وقد عرض فيها بحسان وقومه، ومن جيد شعر قيس قصيده التي مطلعها:
 أتعرف رسماً كاطردا المذهب
 لعمره وحشاً غير موقف راكب
 وقد فخر فيها بقومه وبلاله في قتال الخزرج.

وقد ذكروا أن الرسول ص استئذن جماعة من الخزرج قصيدة قيس هذه فأنشدتها أحدهم، فلما
 بلغ إلى قوله:
 أجالدهم يوم الحديقة حاسراً

الثالث إليهم الرسول ص وقال: هل كان كما ذكر؟ فشهد له ثابت بن شمس، خطيب
 الخزرج، وقال له: والذي بعثك بالحق يا رسول الله، لقد خرج إلينا يوم سابع عرسه، عليه غلالة
 ولحفة مورستة (مبوبعة بالورس وهو الزغفران) فجالدنا كما ذكر.

فكان شعره فيهم وهجاؤه إياهم من أسباب حقدهم عليه، يضاف إلى ذلك بلاذه في قتالهم
 وإيقاعهم بهم، فقد جمع قيس بين كونه فارساً ومقاتلاً شديد المراوغ وكونه شاعراً ممض الهجاء، فلما
 هدأت حروب الأوس والخزرج، تذكرت الخزرج شعر قيس في هجائه إياهم ونكاياته فيه، فتأمروا
 على قتله، فلما مر قيس بمحصن من حصون الخزرج رُمي بثلاثة أسله وقع أحدهما في صدره فلأدى
 إلى مصرعه، وقبيل أن يلقط أنفاسه ثار له أحد رجال الأوس فقتل أحد زعماء الخزرج أبا صعصعة
 يزيد بن عوف النجاري، وهو من أκفاء قيس، وأنت برأسه إلى قيس وهو يحتضر، ولم يلبث أن مات
 فرير العين لأن دمه لم يذهب هدرًا^(١).

.4.

ابن دارة

اسمه سالم بن مسافع بن يربوع الغطفاني التيسى، وأمه دارة من بني أسد، نسب ابنها إليها، ونسبة الرجل إلى أمه كانت شائعة في القديم، وهو شاعر مخضرم بين الجاهلية والإسلام، وكان شاعراً هجاءً، وكان أخوه عبد الرحمن شاعراً أيضاً.

وقد شر بين ابن دارة وبين مرأة بن واقع، وكان أحد وجههبني فزاره، وسبب وقوع العداوة بينهما أن مرأة طلق امرأته ثم أراد أن يعودها، ولكن رجالاً ثلاثة تقدموا لخطبتها قبل أن يعودها، فلما جاء إلى معاوية، وهو يومئذ وال على الشام من قبل عثمان بن عفان، رضي الله عنه، فقال له معاوية: لقد ذكرت أمراً صغيراً في أمر عظيم، أمر الله عظيم، وامرأتك أمرها صغير، ولا سبيل لك عليها. ففرق معاوية بينهما. واختارت المرأة أحد الذين تقدموا لخطبتها فتزوجته، فقال ابن دارة رجزاً في ذلك يعبر فيه مرأة بليخفاقة في استعادة زوجه، ومنه قوله:

يا مُرِّيَا ابن واقع يا أنتا
أنت الذي طلقت لما جئتنا

فضَّمْهَا السَّبْدِرِيَّ إِذْ طَلَقَتْنَا

حَتَّىٰ إِذَا اصْطَبَحْتَ وَاغْتَبَّنَا

أَقْبَلْتَ مُعْتَادًا لِمَا تَرَكْنَا

أَرْدَتَ أَنْ تَرْدَهَا كَذْبَنَا

أُودِيَ بِنُو بَدْرٍ بِهَا وَأَنْتَا

تُفْسِمْ وَسْطَ الْقَوْمِ مَا فَارَقْنَا

فَدَ أَحْسَنَ اللَّهُ وَفَدَ أَسَانَا

فاضطغناها مرأة على ابن دارة وأقسم أن يبجده ما بل ريقه لسانه. ولم يكفَ ابن دارة عن هجاء مرأة وقومه بنى فزاره، ومن هجائه المدقع فيهم قوله:

عَلَىٰ قَلْوَصَكَ وَأَكْتَبَهَا بِأَسْيَارِ
لَا تَأْمِنَ فَزَازِيَا خَلَنَوتْ بَهْ

فلم يلح في هجاء بنى فزاره أقسم رجل منهم يدعى زميل بن أبيير أن لا يأكل لحماً ولا يغسل رأسه ولا يأتي امرأة حتى يقتل ابن دارة. وساخت له الفرصة حتى لقيه في المدينة فاتبعه ثم علاه بالسيف ولكنه لم يجبر عليه، فحمل إلى عثمان دفعه إلى طبيب نصرياني عالجه وأوشك أن يبرأ من

جراحته، ولكنه وجد عليه لأنّه وجده يعاشر زوجته أو لأنّ امرأة شريفة من نساء فزارة رشته بمال، فنسّ له السّم، فمات.

وقد فخر زميل بقتل ابن داره فقال:

أنا زميل قاتل ابن داره

و**غاسيل المخزاة عن فزاره**

وقد قتل آخره عبد الرحمن كذلك بسبب هجائهبني أسد، قتله رجل منهم وافتخر بقتله، فقال:

قتل ابن داره بالجزيرة سبباً

وزعمت أن سبابنا لا يقتل

وقال الكميّت بن معروف الأسيدي:

فلا تكثرو فيها الضجاج فإنه

محا السيف ما قال ابن داره أجمعوا⁽¹⁾

٥٠.

وضاح اليمن

وضاح اليمن لقب غلب على الشاعر عبد الرحمن بن إسماعيل بن عبد كلّل، لقب بذلك لجماله الفائق، وهو من شعراء الغزل المحبّين، وقد اختلف في نسبه فجعله بعضهم من قبيلة خولان الحميرية، ونسبة آخرون إلى الفرس الذين قدّموا مع سيف بن ذي يزن لنصرته على الحبشة، والذين استوطنوا اليمن منهم بعد إجلاء الحبشة عرفوا (بالأنباء).

تعشق وضاح اليمن في أول أمره فناء من أهل اليمن كدعى روضة وقد قال فيها عزلاً كثيراً، ولما خطبها إلى أهلها رفضوا تزويجها منه لأنّه شهّر بها في شعره، ومن مشهور شعره فيها قصيدة التي يقول فيها:

إن أبا شارجل غانسر

قالت ألا لا تلجن دارنسا

منه وسيفي صارم باسر

قلت فابني طالب غرة

قلت فابني فوقه ظاهر

قالت فابن القصر من دوننا

قلت فابني سابع ماهر

قالت فابن البحر من دوننا

قلت فابني غالب فاهر

قالت فحولي إخوة سبعة

وفي أحد مواسم الحج أبصر وضاح أم البنين بنت عبد العزيز بن مروان وزوج الوليد بن عبد الملك، وهو يومئذ خليفة، وكان الوليد قد توعّد الشعراء إن هم تغزلوا بها، فلما وقعت عين وضاح

⁽¹⁾ الأذاعي، الأصياني، ١١٤٢/١.

عليها أخذ بجمالها فشُبِّبَ بها، ويقال إنها شجعنه على التفزع بها. وبلغ شعره الوليد فعزز على قتله، وكان وضاح قد قدم على الوليد قبل ذلك ومدحه بمدائح عده، فأحسن الوليد صيته، ولكن غضب لشبيبه بزوجه، فأرسل إليه من اختلسه ليلاً وجاء به، فقتله ودفنه في داره، فلم يوقف له بعد ذلك على خبر.

وقد حيكت حول مقتله أخبار هي أدنى إلى الأساطير فزعموا أن أم البنين كانت تخلو به في غرفتها وقد أعدت صندوقاً لتخفي فيه إذا فاجأها أحد، ونفي الخبر إلى الوليد من طريق أحد خدمه، فدخل على أم البنين وأخذ الصندوق الذي خبأت فيه وضاحاً، ثم حفر حفرة في مجلسه ودفن الصندوق فيها، فمات وضاح مختفياً داخل الصندوق.

ومن شعره في التشبيب بها قصيدة التي يقول فيها:

ترجل وضاح وأسبل بعدهما	تكهل حيناً في الكهول وما احتم
وعلق بيضاء العوارض طفلة	مُفْضَبَةُ الْأَطْرَافِ طَبَبَةُ النَّسَم
إذا قلت يوماً نوكليني تبسمت	وَقَالَتْ مَعَاذَ اللَّهِ مِنْ فِعْلِ مَا حَرَمَ

.5.

ابن الدُّمِيَّة

اسمه عبد الله بن عبيد الله، والدُّمِيَّةُ أمُه وقد نسب إليها، وهو ينتمي إلى قبيلة خنوم اليمانية. وهو شاعر غزلي من فحول شعراء العصر الإسلامي.

ذكر الأخبار أن رجلاً من بني سلول يقال له مزاحم كان يختلف إلى أمراء ابن الدُّمِيَّة ويتحدث إليهم، فزعم ابن الدُّمِيَّة على قتله، فأرغم أمراته على أن تبعث إلى مزاحم وتواعدته ليلاً في دارها، ففعلت وكمن له زوجها وصاحب له، وأعادت له ثوباً فيه حصى، فلما حضر ضرب كبده بالثوب حتى قتله، ثم طرحته ميتاً خارج داره، ف جاء أهله فاحتملوه وعرفوا أن قاتله هو ابن الدُّمِيَّة.

وكان المهجاء قد لجَّ قبل ذلك بين مزاحم وابن الدُّمِيَّة، وقد تناول ابن الدُّمِيَّة قبيلة سلول بكل سوء، فنفت عليه لذلك.

وبعد مقتل مزاحم عاد ابن الدُّمِيَّة إلى هجاء بني سلول، وما قال فيهم:

قالوا هجتك سلول اللؤم مخفية	فالليوم أهجو سلولاً لا أخاف فيها
قالوا هجاك سلولي فقلت لهم	قد أتصف الصخرة الصماء راميها
رجالهم شرٌّ من يمشي ونسوتهم	شرَّ السُّبْرَةِ.. ذلَّ حامِيَّها

ثم أتى ابن المدينة امرأته فطرح على وجهها قطيفة وجلس عليها حتى قتلها. وبعد مقتل مزاحم مضى أخو القتيل إلى الوالي أحمد بن إسماعيل فاستداه على ابن المدينة لقتله أخاه وهجائه قومه، فقبض الوالي على ابن المدينة وزوجه في السجن.

ولما طال سجنه ولم يجد عليه أحد بن إسماعيل سبيلاً ولا حجة أطلقه، ومع أن بني سلول قتلوا رجلاً من خصم بواء بقتيلهم لم يستنقوا منه لهجائه إياهم، وكانت أم القتيل لا تزال تحضر أخاه القتيل مصعباً على قتل ابن المدينة وتقول له: أقتل ابن المدينة، فإنه قتل أخاك، وهجا قومك، وذمَّ أختك. فأخذ مصعب يتعقب ابن المدينة، وساحت له الفرصة حتى لقيه بتبلة، وهو في طريق حجه، فعلاه بسيفه حتى قتله.

ومن مشهور شعر ابن المدينة في الغزل قصيدة التي يقول فيها:

فَقْدَ زَانِي مُسْرَاكَ وَجْدًا عَلَى وَجْهِ	أَلَا يَا صَبَا نَجِدٌ، مَتَى هَجَتْ مِنْ نَجِدِ
عَلَى فَنَنِ غَضَنَ النِّسَابَاتِ مِنْ الرَّنْدِ	أَنْ هَفَتْ وَرَقَاءُ فِي رَوْقِ الْضَّحْنِ
وَذَبَتْ كَمَا يَبْكِيُ الْحَزِينُ صَبَابَةً	بَكِيَّتْ كَمَا يَبْكِيُ الْحَزِينُ صَبَابَةً ^(١)

6.

الوليد بن يزيد

الوليد بن يزيد بن عبد الملك، الخليفة الأموي الحادي عشر، كان شاعراً مجيداً أخذ منه الشعراء بعضًا من معانيه المبتكرة وتضارفت على قتله دواع شتى: كان متهمًا في دينه، وكان متعصباً للقياسية، وكان يهجو اليمنية ويتحاهم بشعره، وقتل أحد أشرافهم البارزين فقتلته اليمنية.

كان ابن عم الوليد، نافقاً عليه لسوء سيرته وفساد عقیدته، فكان يحرض الناس عليه، وأيدته القبائل اليمنية التي كانت ناقمة على الوليد لتصubبه للقياسية، قبيلة أمه، ولهجاته إياهم وتحديهم أن ينتصروا لخالد بن عبد الله القرشي، وهو من قبيلة بجيلة اليمنية.

وكان خالد والي العراق في خلافة هشام بن عبد الملك، ثم عزله هشام، ولما ولى الوليد الخلافة سجنه ثم أمر بقتله، فقتله يوسف بن عمر التقي، والي العراق، وقد قتل الوليد بن يزيد قصيدة يهجو بها اليمنية ويغقر فيها بقتله خالداً ويتحدى قومه اليمنية أن يتأنروا له، ومنها قوله:

أَلَا مَسْنَعُهُ إِنْ كَانَوْا رَجَالًا	وَهَذَا خَالَدٌ فِيْنَا قَتِيلًا
لَمَّا ذَهَبُوا صَنَاعَهُ ضَلَالًا	وَلَوْ كَانَتْ بَنُو قَطْطَانَ عَرَبًا

^(١) الأغاني، الأسباب، 350/16.

ولكن المذلة ضعف عنهم فلم يجدوا لذلتهم مقاولاً

وقد أثارت هذه القصيدة ثائرة اليمانية، وكانت من دواعي إدامتها على قته، بتزعمها منصور بن جمهور، وقال شاعرهم عمران بن هباء الكلبي قصيدة ينقض فيها قصيدة الوليد ويغقر باليمنية وقتلهم الوليد بن يزيد ومنها قوله:

سنكي خالداً بهنـاتـ ولا تذهبـ صـنانـعـهـ ضـلاـلاـ

وقال الشاعر الكلبي اليماني خلف بن خليفة أبياتاً يغقر بها بثار اليمانية لخالد ومنها قوله:
 لقد سـكـنـتـ كـلـبـ وأـسـبـاقـ مـذـحـجـ
 صـدـئـ كـانـ يـزـقـوـ لـيـلـهـ غـيـرـ رـافـدـ
 مـكـبـأـ عـلـىـ خـيـشـوـمـهـ غـيـرـ سـاجـدـ
 تركـنـ أـمـيـرـ الـمـؤـمـنـيـنـ بـخـالـدـ

7.

ضابئ بن العارث البرجمي وأبنه عمير

كان ضابئ بن العارث البرجمي شاعراً هجاءً وقد هجا في زمن الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه، قوماً من الأنصار لنزاع كان بينهما، فاستعدوا عليه عثمان، فسجنه، فما زال في الحبس حتى مات فيه، وكان قبل موته قال أبياتاً منها قوله:

همـتـ وـلـمـ أـفـعـلـ وـكـدـ وـلـيـتـنيـ تـرـكـتـ عـلـىـ عـشـانـ تـبـكـيـ حـلـانـهـ
 وـلـمـ أـحـاطـ الـثـانـيـونـ بـعـشـانـ كـانـ عـمـيرـ بـنـ ضـابـئـ أـحـدـ مـنـ شـارـكـواـ فـيـ قـتـلهـ، وـيـقـالـ إـنـهـ وـثـبـ عـلـيـهـ
 وـهـوـ مـطـرـوـحـ عـلـىـ الـأـرـضـ فـكـرـ ضـلـعاـ مـنـ أـصـلـاهـ، اـنـقـاماـ لـأـبـيهـ الـذـيـ سـجـنـهـ عـشـانـ وـمـاتـ فـيـ
 سـجـنـهـ.

ولما ندب الحاج لقتال الخوارج مع المطلب بن أبي صفرة، جاءه عمير بن ضابئ وقال له: أنا شيخ كبير على، وهذا ابني وهو أثبت مني. فلما سأله عن اسمه وعرف أنه ابن ضابئ البرجمي الذي قال أبيب سابق، قال له: إبني لأحسن أن في قتلك صلاح المصريين، ثم أمر بقتله⁽²⁾.

8.

أشهي هـمـدانـ

اسمه عبد الرحمن بن عبد الله، وينتمي إلى قبيلة هـمـدانـ الـيـمـانـيـةـ، وـهـوـ شـاعـرـ فـصـيـحـ مـنـ شـعـراءـ

⁽¹⁾ الأغاني، الأسبابي، 1/7.

⁽²⁾ الشعر والشعراء، ابن قتيبة، 1/350.

الدولة الأموية، وكان إلى ذلك أحد الفقهاء القراء من أهل الكوفة.

لما ثار عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث على بني أمية وعاليهم على العراق الحجاج بن يوسف، خرج معه أعشى همدان يقاتل ويقول الشعر في مدحه وهجاء الحجاج، وكان كثير التحرير ضد لأهل العراق على الخروج على الحجاج، وما قاله في ذلك من قصيدة:

وإذا سألت المجد أين محله فالمجد بين محمد وسعيد

بيَنَ الشَّجَقِ وَبَيْنَ قَيْسِ بَاذْخَ

[الأشج: لقب الأشعث بن قيس، جد المدوح، بخ بخ: كلمة تقال عند الثناء والإعجاب] ومن

شعره في هجاء الحجاج وتحريض ابن الأشعث على الخروج عليه قوله:

نَبَتَ حَجَاجُ بْنُ يَوسُفَ

فَخَرَّ مِنْ زَلْقَ فَتَبَا

فَانْهَضَ فَدَبَتْ لَطَّهَ

يَطَّوْبِكَ الرَّحْمَنُ كَرِبَا

فَلما جاءت شورة ابن الأشعث بالإخفاق وقتل أئتي بأعشى همدان أسيراً إلى الحجاج، فحاول الشاعر استرضاءه بقصيدة مدحه بها، وأصرّ الحجاج على الأعشى أن ينشد الشعر الذي مدح به ابن الأشعث، فأنشده إيه مكرهاً، فذكره الحجاج ببعض ما قاله من الشعر ثم قال له: والله لا تتبخ بعدها أبداً. ثم أمر أحد الحرمس بقتله، فضرب عنقه^(١).

٩.

بشار بن برد

بشار بن برد بن يرجوخ، من مخضري الدولتين الأموية والعباسية وهو شاعر من أصل فارسي، وقد جعله أبو الفرج الأصفياني في مقدمة الشعراء المحدثين، قال: " محله في الشعر وتقديمه طبقات المحدثين فيه بإجماع الرواة ورباته عليهم من غير اختلاف في ذلك يغنى عن وصفه وإطالة ذكره".

كان بشار وأبوه برد من عبيد خيرة القشيرة امرأة الميلاد بن أبي صفرة، وقد وُهبت بُرداً لامرأة عقلية بعد أن زوجته، فولدت له امرأته بشاراً فأعانته العقلية.

ولد بشار مكتوفاً ونسأ في موالىبني غقيل فأخذ عنهم الصدقة والبيان، ووُهبت الملكة الشعرية، فأخذ يقول الشعر، وكان جل شعره مدحه وهجاء وغزل، وكان سليط اللسان في هجائه، وقد اجترأ على هجاء الأشراف والوزراء ورؤساء المذاهب وخصومه من الشعراء، بل إنه قال هجاء في الخليفة الهدى، وكان هذا الهجاء من دواعي قتله.

^(١) الأغان، الأمسيات، 6/33.

كان بشار متهمًا في عقبيته، وقد رویت له أشعار في تضليل إبلين على آدم والنار على الطين، ومن قوله في ذلك:

الأرض مظلمة والنار مشتركة والنار معيبة منذ كانت النار

وكان ي Finch في غزله، فنها المهدى عن التعزل بالنساء، وأخذ عليه فساد دينه وزندقه و قوله الشعرا في المس بالدين الإسلامي. وكان المهدى يطارد الزنادقة ويأمر بمحاقتهم واستئصالهم، مما زاد في نقاوة المهدى عليه هجاوه إياه، ولو شعر يحرض فيه بنى أمية على بنى العباس وبهجو وزير المهدى وال الخليفة معه، قال:

بنى أمية هبوا طال نومكم إن الخليفة يعقوب بن داود

ضاعت خلافتكم يا قوم فالتمسوا خليفة الله بين الرزق والعروض

فعزم المهدى على قتله ليجانه إيه ولشعره الماس بالعقيدة الإسلامية والدال على زندقه، فقدم إلى البصرة متغللاً بالنظر في أمورها، ولكن غرضه الحقيقي كان البطش ببشار، فلما بلغها سمع ذاتاً في وقت الضحى، فسأل عن الأمر فإذا بشار يؤذن وهو سكران. فغضب المهدى وأحضره وأمر بضربه بالسوط، فضرب سبعين سوطاً، ثم ألقى في سفينة حتى مات^(١).

10.

ابن الرومي

هو علي بن العباس بن جرير، من أصل رومي (يوناني) ولذلك قيل له: ابن الرومي، شاعر مجيد من شعراء انصر العباسى، قال فيه ابن حكيم: "الشاعر المشهور، صاحب النظم العجيب، والتوليد الغريب، يغوص على المعانى النادرة فيستخرجها من مكامنها ويزرعها في أحسن صورة، ولا يترك المعنى حتى يستوفيه إلى آخره ولا يبقى فيه بقية".

أكثر شعره في الوصف، وقد أبدع في وصف مشاهد الطبيعة والمعنىين والقيان والمأكولات، وكان هجاء لا يكاد يسلم أحد من هجوءه، وكان مضطرب المزاج، يتغطرس من مشاهد النجح، وربما لازم بيته أيامًا لا يبارحه لثلاثة على جار له أحدب.

يذكر في سبب موته أنه كان يخشى مجلس القاسم بن عبيد الله وزير المعتمد العباسى، وكان الوزير يخاف من هجوه وفلتات لسانه بال Finch، فأوزع إلى متولي طعامه أن يقتله بالسم، فأطعمه في مجلس الوزير خشكونجة مسمومة [والخشكونجة كلمة فارسية معربة تطلق على ضرب من الطعام من دقيق الحنطة والسكر والتلوز والفتق]، فلما أكلها أحسن بالسم، فقام ليذهب، فقال له الوزير: إلى أين تذهب؟ فأجابه إلى الموضع الذي بعثتني إليه. قال له الوزير: سلم على والدي. فأجابه ابن الرومي:

^(١) محجم الأدباء، باغرت السنوري، 1/ 224 - 227.

ما طرقي على النار. وقد حاول الطبيب شفاءه من السم فلم يفلح، ويقال إنه أخطأ في معالجته فمات بعد أيام، وقال وهو يجود بنفسه:

غلط الطبيب على غلطة مورد

والناس يلحوون الطبيب وإنما

عجزت موارده عن الإصدار

غلط الطبيب إصابة المقدار^(١)

. 11 .

أبو الطبيب المتنبي

من الشعراء الذين جنى عليهم شعرهم وأدى إلى مصرعهم شاعر العرب العظيم أحمد بن الحسين الملقب بالمتنبي (303 – 354 هـ)، لادعائه النبوة في بادية السماوة في مقتل شبابه، فيما يذكر بعض من ترجموه.

كان أبو الطبيب يختلف إلى الملوك والأمراء يمدحهم وينال صلاتهم السنوية. وأشهر مدحه سيف الدولة الحمداني، وله فيه المدائح الغز. وقد أقام في بلاطه مدة من الزمن، ولما ضاق ذرعاً بحسديه وبالوشاة الذين أوغروا عليه صدر سيف الدولة، اضطر إلى مفارقه وقصد كافوراً الإخشيدى بمصر، ومدحه بطائفة من قصائد، وكان يطبع في أن ينيله إحدى الولايات. فلما خبّط كافور ظنه فارقه وقال فيه أهاجي مضنة. ثم قصد عضد الدولة بفارس، ومدحه بمدائح جياد، ثم قفل عائداً إلى بغداد، وقد حمل معه كل ما جمعه من صلات مدحه، ولم يكن يرافقه إلا ابنه محمد وغلامه، ولم يشا الأستانة برجال يحمونه من غارات اللصوص، فعرض له فانك بن أبي جهل الأسدى ومعه كثير من أعونه. وقد هم المتنبي بالفار - فيما يذكره أحد الأخبار حين رأى الغلبة لمهاجميه، فقال له غلامه: لا يتحدث الناس عنك بالفار وانت القائل:

فالخيل والليل والبيداء تعرفني والسيف والرمج والقرطاس والقلم

فقال له المتنبي: قلتني قتلتك الله. وعاد فقاتل حتى قُتل. ولا ندرى من سمع خبر هذا الحوار بين المتنبي وغلامه وقد قتل ابنه معهما، ففي الخبر ما يدعو إلى الشك في صحته. وبهذا يمكن من أمر فقط اضطر المتنبي إلى الدفاع عن نفسه، ولم يكن في وسعه أن يتغلب على مهاجميه وهم أكثر عدداً، فانتهت المعركة بمصرعه ومن معه.

حول مقتل المتنبي ثمة خبر يرجحه أكثر الرواية مؤداته أن فانكاً إنما هاجم المتنبي بدافع الانتقام لأنه هجا ابن أخيه ضبة وأمه - أخت فانك - بقصيدة لاذعة أولها:

ما أنصف القوم ضبة وأمه الطرب

^(١) الأغاث، الأمسياي، 135/3.

على أنه من المحقق أن فانكاً – وإن كان من التصوص الفتاك المشهورين – كان سيدحمه الصمع في أموال المتتبّي الضخمة على مهاجمته حتى لو انتهى واقع الانتقام لابن أخيه. ونسمة رواية أخرى في سبب مقتله تجعل عضد الدولة هو المحرّض على قتله لأنّه فضل عليه سيف الدولة، وهذه الرواية مستبعدة.

وقد خسر الشعر العربي بمصرع المتتبّي أعظم قاتلاته، وهو الذي قيل فيه: مالى الدنيا وشاغل الناس.

المصادر:

- 1 - وفيات الأعيان، ابن حكّان، تج. إحسان عباس، ج ١، ص ١٢٠.
- 2 - معادن التصيّص للعباسي، ج ١، ص ٢٧.
- 3 - مع المتتبّي، طه حسين.
- 4 - المتتبّي: محمود محمد شكر.



تعدد المصطلح وتدخله

د. خالد بستدي^(١)

نَعْدَة مسألة المصطلح من أهم مفاهيم العلم؛ فتعدد المصطلح وتدخله غالباً مشكلة أذلت إلى التشتت. فوجدت المترافقات الكثيرة الدالة على ظاهرة واحدة، وتحمل أحياناً كثيرة مفهوماً واحداً. ومن هذه المصطلحات التي تبدو في ظاهرها من المترافقات: الاستغناء، والاكتفاء، وسُنة المسدّر رغم أن الاستغناء يختلف في طبيعته وحكمه وموضعه عن المصطلحين الآخرين – كما ذكر عبد الله بايعير^(٢) – لكن القدماء خلطوا بين المصطلحات الثلاثة ومقاصدها، وذكروا ما يمكن أن يكون استغناء تحت باب غيره، والعكس أيضاً. وهذه ظاهرة، أي تعدد المصطلح، تتكرر في تراشنا اللغوي، نحو خطفهم – أحياناً – في مصطلحات الرفع والضم، والنصب والفتح مثلاً. ويسرى الدكتور على الحمد أن ما أوقع القدماء وبعض المحدثين في ذلك أنهم اعتمدوا – أحياناً – الدلالة اللغوية في استخدام مصطلحاتهم، فعنوا مصطلحاتهم كلمات عادية أو أسماء، ولم يفرقوا بين هاتين وبين المصطلح^(٣). ومن هذه المصطلحات التي هي موضع دراستنا الحشو، والزيادة، ولللغو، والاعتراض، وما يرافقه (الاتفاق، والاحتراز، والاحتراس، والتطوّيل، والتذليل...)، ومن خلال تصفّح بعض كتب اللغة وجدت تفاوتاً في استخدام هذه المصطلحات على النحو التالي:

- ١ – استخدم الخليل (ت ١٧٥ هـ) مصطلح الحشو واللغو والتوكيد والزيادة^(٤).
- ٢ – كذلك استخدم سيبويه (ت ١٨٠ هـ) مصطلح الحشو واللغو والتوكيد والزيادة^(٥).
- ٣ – وأطلق المبرد (ت ٢٨٦ هـ) مصطلح الزيادة^(٦).

* جامعة الملك سعود.

(١) عبد الله بايعير، ظاهرة الاستغناء في النحو العربي، رسالة ماجستير محضولة بإشراف الأستاذ الدكتور على الحمد، قسم الملة العربية، جامعة البترول، الأردن، ١٩٩٣.

(٢) على توثيق الحمد، في المصطلح العربي، free web sit hostin free servers. Com الصنعة الخامسة (الإنترنت).

(٣) الخليل بن أحمد التراخيسي، الجمل في النحو، ص ٢٦٣، ٢٨٨، ٣١٦.

(٤) سيبويه، الكتاب، ١٤٠/٣، ٢٢١/٤، ٢٢٦.

(٥) المبرد، المتضي، ١/١٨٣، ٤/١٣٧.

٤ - وأضاف ابن جني (ت 392هـ) مصطلح الاحتياط والتمكين^(١). أما قول القائل بأن (لا مشاحة في الاصطلاح) ف يحتاج إلى فضل تأمل؛ لأنّ "الناظر في المصور الراهن يرى من أمامه مشاحات كثيرة غدت إزاءها قضية المصطلح عندنا، وربما عند غيرنا، إحدى مشكلات العمل النفدي التي كثيرةً ما تتصدم الناقد الأدبي المختص؛ بله القارئ العادي"^(٢).

أولاً: الحشوة والزيادة واللغمة

الحشو مصدر لل فعل الثاني حشا بمعنى ملا، ومنه ما يملا به الوسادة⁽³⁾ وهو زيادة في الكلام يمكن الاستغناء عنه، كما أنه الزائد الذي لا طائل تخته⁽⁴⁾ وورد مصطلح الحشو متداولاً في مؤلفات اللغة إضافة إلى لفاظ أخرى لا يراد منه ظاهر لفظه في كثير من الأحيان، ولا المعنى الذي يتadar إلى الذهن من دلالته اللغوية التي تعطي طابع الفساد والبيث بل يراد من الحشوـ كما أثبته العلماء في مؤلفاتهمـ ما كان دخوله في الكلام وخروجه سواء دون أن يغير أصل المعنى الثابت بل يمنه معنىإضافياًـ ويدو أن النهاية قد عولوا في اطلاقهم لهذا الاصطلاح (الحشو) على أمرين:

أولهما: استغناء التركيب عنه سواء أكان أسماءً أم فعلًا أم حرفًا من حيث الإعراب ليس غير، يعتمدون في ذلك على أقىسة النحو وضوابطه، وبينون على نماذج لم يرد فيها الحشو.

ثانيهما: أن المحسّوً فيما يخص زيادة الحروف في التركيب⁽⁵⁾ يخرج عن إفادة معناه الخاص إلى إفادة معنى أكده النحاة بقولهم يفيد التوكيد والتقوية. ووجود الحشو في التركيب لم يكن عيناً بل له معنى ثابت في سياق الجملة.

وأمام هذا التنبّب في إطلاق هذه المصطلحات وجدت الخليل بن أحمد قد استخدم مصطلح (حسو) في الحديث عن بعض الآيات، وذلك في تعليقه على قوله تعالى: «ولقد آتينا موسى وهارون الغرمان وضياء»⁽⁶⁾. فذكر أن معناه: آتينا موسى وهارون الغرمان ضياء. وبين أنه لا موضع للواو هنا إلا أنها أدخلت حسوا⁽⁷⁾. وذكر في موضع آخر أن (لا) حسو مثل قول الله جل وعز: «ما منك إلا سجد»⁽⁸⁾. فمعناه أن سجد⁽⁹⁾. و(لا) التي للصلة قوله تعالى: «لَا أَنْسِم»⁽¹⁰⁾ معناه أقسم،

⁽¹⁾ ١٠٨ = ١٠٣/٣، الخصائص.

⁽²⁾ احمد، محمد، ورس، لائزیاج في منظور الدراسات الأسلامية، كتاب الرياض، مؤسسة اليمامة، الرياض، ط/١، ٢٠٠٣، ص ٣٥.

⁽¹³⁾ الشريف عن المحرر، كتاب التعرفيات، دار الكتب العلمية، بيروت، 1995، ص 50.

⁽⁴⁾ المرجع السابق، ص 50.

⁽⁵⁾ د. عصي الشوربي، حروف انعالي وزريادتها في التركيب، ص 348.

⁽⁶⁾ سورۃ الْبَیْعَاء، آیۃ ۴۸.

¹¹ الخليل بن أحمد، الجمال في النحو، ص 288.

سورة الأعراف، آية 2، 13

¹⁰¹ الخليل بن أحمد، الجمل في السحر، ص 301، 302.

٢٥٠ سورة النبأ، آية ١١٠

(١) صلة (لا).

و كذلك نلاحظ أن سيبويه (ت 180هـ) تابع الخليل في إطلاق هذه المصطلحات. فقد استخدم مصطلحات (خشوا) و (زيادة) و (لغوا) في الكتاب عند حديثه عن الحروف المقصومة، لأنه كان ينظر إلى تأثير هذه الحروف فيما بعدها^(٢)، وذلك في قوله في زيادة (إن): «ونكون لغوا في قوله: ما إن يفعل»^(٣)، واللغوا عنده ما لم يُحدث إذا جاء شيئاً من العمل لم يكن قبل أن يجيء. ويقول في حديثه عن (ما) في قوله تعالى: «فِيمَا نَفْضُهُمْ مِنْ أَقْبَلِهِمْ»^(٤) وهي لغو في أنها لم تحدث إذا جاءت شيئاً لم يكن قبل أن تجيء من العمل، وهي توكيد للكلام^(٥). وذكر الحشو في المقام نفسه بقوله: «لا جوز لك أن تفصل بين الجار والمجرور بخشوا»^(٦). كما استخدم مصطلح (خشوا) عند حديثه عن (لا)، وذلك قوله: «فَمَا فَصَلَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ (لا) بخشوا قوله تعالى: «لا فِيهَا عُولٌ وَلَا هُمْ عَنْهَا يَنْزَفُون»»^(٧). فعدة (فيها) حشوا فصل بين (لا) وأسمها مع أن له موقعاً إعرابياً وارتباطاً نحوياً، وهذا لا يحسن إلا أن تعيد لا الثانية، لأن جعل جواباً، ولم يجعل لا بمنزلة ليس؛ لوجود الفصل^(٨). وتابع النحاة الخليل وسيبوه في إطلاقهم هذه المصطلحات، الأمر الذي دفع ابن يعيش (ت 643هـ) إلى إرجاع تعدد المصطلحات إلى اختلاف المدارس، فالبصريون يعبرون بالزيادة واللغوا، والكوفيون بالصلة والخشوا. وذلك في قوله: «والصلة والخشوا من عبارات الكوفيين، والزيادة والإلغاء من عبارات البصريين»^(٩). مع أن المر على غير ما ذكر فيه المصطلحات وجدت عند البصريين كما وجدت عند الكوفيين وليس خاصة بمدرسة دون أخرى. ويبين دخولها وخروجها سواء، لا تغير أصل المعنى بل تمنحه معنى إضافياً أكده النحاة بقولهم تقدير التوكيد وبينه ابن جني بالإحاطة والتكمين. وعليه فمصطلح الحشو واللغوا والزيادة مصطلحات نحوية ترتبط بالتركيب، وتسيطر عليها فكرة العامل.

أما الحشو عند البلاغيين فهو عند قدامة بن جعفر (ت 327هـ) «أن يحسن البيت بلفظ لا يحتاج إليه لإقامة الوزن»^(١٠). مثال ذلك ما قاله أبو عدي القرشي^(١١):

(١) الخليل بن أحمد، الجمل في النحو، ص 302.

(٢) سيبويه، الكتاب، 111/3.

(٣) سيبويه، الكتاب، 220/4.

(٤) سورة النساء، آية 155.

(٥) سيبويه، الكتاب، 221/4.

(٦) سيبويه، الكتاب، 111/3.

(٧) سورة العنكبوت، آية 47، انظر: سيبويه، الكتاب، 299/2.

(٨) سيبويه، الكتاب، 297/2 - 299.

(٩) ابن يعيش، شرح الفصل، إدارة الطباعة المتنزية، مصر، 128/8.

(١٠) قدامة بن حضر، نقد الشعر، تحقيق: كمال مصطفى، مكتبة الحاخامي، القاهرة، ط 3، ص 218.

(١١) قدامة بن حضر، نقد الشعر، ص 218.

نحن الرفوس، وما الرفوس إذا سمت
فقوله (لأقوام) حشو لا فائدة فيه مع أنه غير مفسد للمعنى. وهو من عيوب انتلاف الفظ
والوزن وقال مصطفى بن هبيرة^(١):
الكتني إلى أهل العراق رسالة
وَخُصُّ بِهَا - حَيْثُتْ - بَكْرَ بْنَ وَائل
فقوله (حيثت) حشو لا منفعة فيه.

وبين الحاتمي (ت 388هـ) أن الحشو باب لطيف جداً لا يتيقظ له إلا من كان متودد القرية
متياصر الآلة طبعاً بمحاري الكلام عارفاً بأسرار الشعر منتصراً في معرفة أفنانيه^(٢) فهو كما بين
الحاتمي فلن لطيف للشاعر أو الكاتب المتبحر بأساليب المجاز، العارف بأسرار الشعر وأنواعه
وأحواله، المتقهم لمعاناته. أمّا أن يضع الشاعر لفظة أو جملة في شعره دون أن يعني ذلك فهذا ابتعد
عن المعرفة. وشبّه من يحتاج هذا اللون بالمقاتل في المعركة يكون حذراً متيقظاً شجاعاً يحسن
التصريف، وهذا شأن المستخدم للحشو، فعليه أن يكون واعياً لما يستخدم وأين يستخدم حتى استخدامه
للحشو من الضرب المحظوظ الذي يعطي معنى، ويساق لهدف أراده، وحينها يكون الشاعر طباً
بمحاري الكلام عارفاً بأسرار الشعر منتصراً في استخدامه كما بين الحاتمي.

وذكر ابن رشيق القمياني (ت 456هـ) أن الحشو هو "أن يكون في داخل البيت من الشعر
لفظ لا يفيد معنى، وإنما أدخله الشاعر لإقامة الوزن"^(٣). وبعد الحشو من عيوب انتلاف الفظ
والوزن لأنّه يُخشى البت بلغة لا يحتاج إليه لإقامة الوزن، وتتمثل القمياني بقول عبد الله بن المعتز
يصف خيلاً^(٤):

صَبَبْنَا عَلَيْهَا ظَالِمِينَ سِرَاجَ وَرَجْلَ
فطارت بها أيدٍ سراغ ورجل

فقوله: (ظالمين) حشو لإصلاح الوزن، ولو تركها لاختل وزن البيت الشعري ويمكن الاستغناء
عنها من حيث المعنى، ولكن مجده بيا مبالغة في المعنى أشد مبالغة شعرنا بأن وجودها أحسن من
تركها^(٥)، وعدّ هذا البيت من أمثلة الاحتراز بل من التحرز الذي يوجب الطعن، وهو أن يأتي المتكلم
بكلام لو استمر عليه لكان فيه طعن فيأتي بما يحرّز من ذلك الطعن، فإنه لو لم يقل (ظالمين) لكان
المعترض أن يقول: إنما ضربت هذه الخيل لبطئها. وقال فيه ابن رشيق: "وهذا شبيه بالتنميم"^(٦).

^(١) ثقة بن حذيفة، نقد الشعر، ص 218 – 219.

^(٢) الحاتمي، حلبة المخاضرة في حساحة الشعر، تحقيق: حمضر الكافي، دار الرشد، العراق، 1979، ص 157.

^(٣) ابن رشيق القمياني، المعلمة، تقدم له وترجمة: حساح المدين المواردي وهدى عوردة، دار إخلاص، ط 1، 1996، 113/2.

^(٤) ديوان ابن المعتز، تحقيق: كرم البستاني، دار صادر، بيروت، ص 364.

^(٥) المعلمة، ابن رشيق القمياني، 113/2 – 114.

^(٦) ابن رشيق القمياني، المعلمة، 114/2.

ومنه قول الفرزدق^(١):
سَنَائِكَ مُنْيٍ - إِنْ بَقِيتُ - قَصَانِدْ
 يَفْصُرُ عَنْ تَحْبِيرِهَا كُلُّ قَائِلْ

فقوله (إن بقيت) حشو في ظاهر لفظه، أفاد معنى جديداً زاداً دون أن يكون وراءه فائدة في البيت ولو حذفه لأفقد وزن البيت الشعري. وهو سببه بالالتفات من جهة، وبالاحتراس من جهة أخرى^(٢).
 وأضاف في موضع آخر: "فما كان هكذا فهو الجيد، وليس بحشو إلا على المجاز أو بعد أن يُنْعَت بالجودة والحسن، أو يضاف إليه، وإنما يطلق اسم الحشو على ما قدمت ذكره مما لا فائدة فيه"^(٣)، ويشهد ببيت العتابي على ذلك:

إِنْ حَشُو الْكَلَامَ مِنْ لَكَنَةِ الْمَرِءِ وَإِيجَازَهُ مِنْ السَّقْوِيَّةِ.

فجعل الحشو لكتة إذا لم يكن وراءه عظيم فائدة ولا منفعة.

وبين ابن سنان الخفاجي (ت 466هـ) إن من وضع الألفاظ موضعها أن لا تقع حشوأ وأصل الحشو أن يكون المقصود بها إصلاح الوزن أو تناسب القوافي وحرف الروي، إن كان الكلام مننظمأ، وقد السجع وتأليف الفصول إن كان منثراً من غير معنى تقديره أكثر من ذلك^(٤). فهو أصل لإقامة الوزن في الشعر. أما في النثر فليقدر السجع وتساوي الفصول وتأليفها.

وي Finch على أن الأصل في الحشو عدم الفائدة، بقوله: "من غير معنى تقديره أكثر من ذلك فكانه زينة لفظية يمكن الاستغناء عنه، ولا فائدة فيه، ولو أفاد لم يكن حشوأ ولم يدفع لغواً. وهذا ما صرَّح به عبد القاهر الجرجاني (ت 471هـ) فقد عذَّ الحشو مكروهاً ومذموماً، فيقول: وأما الحشو فإنما كرهاً وذمهاً، وأنكراً ورذلاً، لأنَّه خلا من الفائدة ولم يخلُ منه بعائدة ولو أفاد لم يكن حشوأ ولم يدفع لغواً^(٥). وسيرد الكثير من أمثلة الحشو في باب الاعتراض والتتميم والاحتراس والتكميل.

أنواع الحشو عند البلاغيين:

بين أبو هلال العسكري (ت 395هـ) أن "الخشُو على ثلاثة أضرب: اثنان منها مذمومان، واحد م محمود"^(٦). فأحد المذمومين هو إدخال الكلام لفظاً لو أسقطته منه لكان الكلام تماماً مثل قول الشاعر:

(١) ديوان الفرزدق، شرحه وضيئه: علي فاعور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٨٧، ص ٤٥٥.

(٢) ابن رشيق التبرزي، المعدن، ٢/ ١١٤.

(٣) ابن رشيق التبرزي، المعدن، ٢/ ١١٤.

(٤) عبد الله بن سنان الخفاجي، سر الفصاححة، تحقيق على فودة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ٢، ١٩٩٤، ص ١٣٨ – ١٣٩.

(٥) عبد القاهر الجرجاني، أسرار اللغة، تحقيق: محمد الأسكندراني، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ١، ١٩٩٦، ص ٢٣.

(٦) أبو هلال العسكري، كتاب الصناعتين، تحقيق: علي محمد الجماري وزميله، المكتبة المصرية، بيروت، ١٩٩٨، ص ٤٨.

أفعى فتى لم تذر الشمس طالعة

فقوله: (يوما من الدهر) حشو لا يحتاج إليه البيت إلا لإقامة الوزن، أما من حيث المعنى فهو مذموم؛ لأن الشمس لا تطلع ليلاً، ومنه قول بعض بنى عيس عن ابن الأعرابي:

أبغض بنبي بكر أومل مقبلا

عليك إذا ولئ سوى الصابر فاصبر
وليس وراء الفوت شيء يرده

جيغاً معروفاً - أريد - ومنك
أولاًك بنو خير وشر كليهما

فقوله: (أريد) حشو وزيادة، وقوله (كليهما) يكاد يكون حشوأ، وليس به بأنس⁽¹⁾

والضرب الآخر المذموم: هو الإلتان بكلام طويل لا فائدة في طوله، ويمكن أن يعبر عنه بأقصر منه⁽²⁾ مثل قول النابغة الذبياني⁽³⁾:

سببت آيات لها فعرفتها

لسنة أعواوم وهذا العام سابع
والأفضل قوله (السبعة أعواوم) فحشاً البيت بما لا وجه له. وهذه زيادة في الكلام لغير فائدة.

وزيادة الحشو نوعان: زيادة متعدنة وهي المقصودة في هذا الباب وبطريق عليها حشو، ودلائلها إفساد

المعنى كما مرّ من أمثلة، ومنها قول المتبنّي⁽⁴⁾:

وصبر الفتى لولاء لقاء شعوب

ولا فضل فيها للشجاعة والشدة
فلفظة (الشدة) حشو سخيف أفسد المعنى.

وأمّا عدم إفساد المعنى فقول زهير⁽⁶⁾:

ولكتني عن علم ما في غدو

وأعلم علم اليوم والأمس قبله
فلفظة (قبله) لم تقدّم المعنى ولكنها حشو.

⁽¹⁾ أبو دanel العسكري، الشاعر، ص 48.

⁽²⁾ إبرهيم لاشق، ص 48.

⁽³⁾ ديوان النابغة الذبياني، ص 25.

⁽⁴⁾ ديوان أبي ماضي، مصطفى سبي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1986، 73/2.

⁽⁵⁾ السادس: لأن المعنى لا يفضل في أدبيات الشجاعة والشدة وإنما المزء الموت، وهذا الحكم صحيح في أدبيات الشجاعة لكن عدم أنه يفضل في أدبيات لم ينشئ أخلاقيات في الإمام قلم، يمكن لشجاعته فضل، بخلاف ما ذكره ابن عثيمين أنه ثابت هار عبده بذلك، وأخيراً الإيضاح في علوم البلاغة، الشهري، تحقيق عبد الحميد هشاموي، مؤسسة الحكمة، القاهرة، 1999، ج 2، ص 174.

⁽⁶⁾ شرح ديوان رهبر بن أبي سليم، صنعة الإمام أبي العباس أحمد بن نبي الشيباني، دار الكتب العلمية، ط 2، 1955، ص 29.

وقول أبي العمال بن أبي عنترة الخفاجي^(١):

ذکر اخی فعاوڈنی

فإن لفظة (الرأس) فيه حشو لا فائدة فيه، لأن الصداع لا يستعمل إلا في الرأس، وليس بمفسد المعنى وزيادة غير متعينة بمعنى أن الزائد في الكلام غير متعين ويختص هذا باسم التطويل، كقول عدي بن زيد العبادي⁽²⁾:

وقـدـدتـ الـأـدـيـمـ لـرـاهـشـيـهـ وـأـلـفـ،ـ قـوـلـهـ كـذـيـاـ وـمـنـنـاـ

فَيَنِ الْكَذْبُ وَالْمَبِينُ وَاحِدٌ.

أما الضرب المحمود فنحو قول كثير عزّة⁽³⁾:

رأوك تعلموا منك المطلاع - آتوك أن الباخلين - وآتوك منهم -

قوله (أنت منهم) حشو إلا أنه مليح ويسمى أهل الصنعة هذا الجنس اعتراف كلام في كلام.
أما ابن رشيق القيراني فلم يفصل أنواع الحشو كما فعل أبو هلال العسكري، وإنما اكتفى بالتعليق على ما ساق من شواهد شعرية ذاكراً أنواع الحشو ضمناً، فيقول: "هذا حشو في ظاهر لفظه، وقد أفاد به ما ساق من شواهد شعرية ذاكراً أنواع الحشو ضمناً، فيقول: "هذا حشو في ظاهر لفظه، وقد أفاد به معنى زاداً"⁽⁴⁾. فكأنني المح أن الحشو عدده قسمان: "حشو لا فائدة فيه وحشو مليح فيه زيادة فائدة".

في حين نجد أن ابن سنان الخفاجي تابع العسكري في تقسيم الحشو إلى ثلاثة أقسام يقول: وهذا الباب يحتاج إلى شرح وبيان، وتفصيله أن كل كلمة وقعت هذا الموقع من التأليف فلا تخلو من قسمين إما أن تكون أثرت في الكلام تأثيراً لولوها لم يكن يوثر، أو لم تؤثر بل دخولها فيه كخروجها منه، وإن كانت مؤثرة فهي على ضربين، أحدهما: أن تقييد فائدة مختارة بزداد بها الكلام حسناً وطلاؤه، والآخر أن تؤثر في الكلام نقصاً وفي المعنى فساداً، والقسمان مذمومان والآخر محمود⁽⁵⁾. فهو يقسم الحشو إلى قسمين:

القسم الأول: غير مؤثر في الكلام دخوله كفر وجه منه، ومنه قول أبي تمام⁽⁶⁾:

كالظبية الأدماء صافت فارتعدت زهر العرار الفوضى والحوائط

⁽¹⁾ اب رشیق النجیوان، العدالت، 117/2

(2) دیوان علی بن زید العادی، تحقیق: محمد جبار العید، دار المحتبہ للنشر والطبع، بغداد، ١٩٦٥م، ص ١٨٣؛ ویروی
«فَقِيمْتُ الْأَيْمَةِ».

⁽³⁾ دیوان كثیر عزة، جمعه: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1971م، ص 507.

^{١٤} انظر: ابن رشيق الشهرواني، *العمدة*، 2/114، 116، 117.

¹⁵ ابن سان الحناجي، سر النساحة، ص 139.

¹⁰ شرح دیوان أبي تمام، فطبخه: شاهین عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، ص 65.

(فالجنجاث) حشو جاء به لأجل القافية لا غير. فليس (اللطبية) فضيلة إذا راعت الجنجات، ولا له فيها ميزة على غيره من النبات، ومنه قوله أيضاً⁽¹⁾:

فخرٌ صريعاً بين أيدي القصائد

جذبٌ نداءً غدوة السبت جذبة

قوله (غدوة السبت) حشو لا طائل له وراءه إلا إقامة وزن البيت الشعري، فما نكاد نجد فضلاً ليوم السبت على بقية أيام الأسبوع، فيقول ابن سنان: "حشو لا يحتاج إليه ولا نفع فائدة ذكره". وينص على أن هذا الحشو وأشباهه مما لا تعرض في ذكره فائدة إلا لإقامة الوزن عيب فاحش في هذه الصناعة⁽²⁾.

الثاني: مؤثر في الكلام، وهو على ضربين:

الأول: ما يزيد الكلام حسناً وجمالاً وطلاؤه، وهو المحمود، وفيه يقول عبد القاهر الجرجاني: "وقد تراه مع ابطالق هذا الاسم عليه واقعاً من القبول احسن موقع، ومدركاً من الرضا أجزل حظ، وذلك لإفادته إياك على مجبنه مجيء ما لا يعول في الإفاداة عليه، ولا طائل للسامع لديه، فيكون منه مثل الحسنة تأتك من حيث ترقيها، والنافعة أنتك ولم تحيط بها"⁽³⁾. ومنه قول أبي الطيب⁽⁴⁾:

يرى كل ما فيها - وحاشاك - فانيا

وتحتقر الدنيا احتقار مجرب

(حاشاك) حشو، لو أثبتت من البيت لصح المعنى وكان الكلام صحيحاً مستقيماً، ولكنها أفادت مع كمال الوزن دعاء حتنا للمدوح في موضعه. فالشاعر يرى أن كل ما في الدنيا سيموت، لذا أدخل (حاشاك) كي يدعو للمدوح أن يبقى، فأدت عندها معنى الدعاء الحسن، إضافة إلى إفادتها كمال الوزن. ومنه قول عوف بن مسلم⁽⁵⁾:

قد أوجحت سمعي إلى ترجمان

إن الثنائيين - وبلغنها -

(وبلغنها) تجري مجرى (وحاشاك) في البيت السابق، لو أثبتت من البيت لصح المعنى دونها، ولا يخفى على المتأمل ما ليائين اللقطتين من معنى، ومع أنها أطلقنا عليهما (حشوا) إلا أنها وقعتا

⁽¹⁾ ديوان أبي شاه شريح الخطيب التبريزى، تحقيق: محمد عبد عزام ن. دار المعرفة، القاهرة، ط 4، 1972، وانظر شرح ديوان أبي شاه، ص 94.

⁽²⁾ ابن سنان الخنافسي، سر النعاحة، ص 145.

⁽³⁾ أسرار البلاغة، عبد الشافعى الجرجانى، ص 23.

⁽⁴⁾ ديوان الشيبى، مكتبة سين، 2005، 2.

⁽⁵⁾ ابن سنان الخنافسي، سر النعاحة، ص 139.

من القبائل أحسن موقع، وهذا من أقسام الحسن عنده. ويسمى في عرف البلغاء حشو اللوزينج⁽¹⁾ ويضرب مثلاً للشيء يكون حشوًّا أجود من قشره وأفضل. ذلك أن حشو اللوزينج خير من اللوزينج نفسه، فيشبّه به الحشو في الكلام؛ لأنَّه مع إمكان الاستغفار عنه، يُعد أحسن وأجمل من الكلام الذي جاء فيه. وهذا الضرب من البنادق في العرق.⁽²⁾

⁽³⁾ يمدح كافو: أـ ما يؤثر في الكلام نصاً وفي المعنى فساداً كقول المتنبي

تبرع الملك الأستاذ مكتبه قبل انتهاء أدبها

فيري الخاجي أن قوله (الأستاذ) بعد الملك نقص له كبير، فهذا اللفظ (الأستاذ) قد وقع حشوأثر في الكلام نقصاً، وأحدث في المعنى فساداً؛ لأن الغرض من المدح – كما هو معروف – تعظيم المدحوج وإعلاء شأنه لا تحريفه وتقليل قدره⁽⁴⁾. مع أن لفظ (الأستاذ) صار لكافور بمنزلة اللقب الذي لا يجوز تغييره، وذكره المتتبلي بعد لفظ (الملك) علماً منه بغرض كافور، وفيه تغريع له، عليه فلا أرى فيه حشوأ فيه مقصود لأداء المعنى، الذي يريد المتبلي.

ويسمى هذا النوع حشو الأكير، فإذا كان الحشو المدروج يسمى حشو اللوزينج فقد سموا الحشو المذموم حشو الأكير: وهو ما كان فيه الظرف أفيج من المظروف أو الحشو أفيج من المحسو⁽⁵⁾. وفي ذلك يقول الأديب الطريف جحظة البرمكي: أشتدت أيام الصقر شرعاً لي، فاهترت له وقال: يا أيها الحسن، لا تزال تائتنا بالغدر والذرم، إذا جاءنا غيرك — (حشو الأكير)⁽⁶⁾.

فنخلص إلى أن منطق الأبيات الشعرية السابقة يظهر أن الكلمات التي قيل إنها حشو جاءت كمال الوزن، مع أن رؤية الشاعر الخاصة أبعد من ذلك، فما أتى بهذه الكلمات إلا ليظهر معنى يزيده خاصية أن المتبني شاعر أصيل عنده صدق في التعبير عما يشعر به. فكل لفظة نجد أنها عاشت في وجذان الشاعر، وعبرت عن انفعالاته، وكانت نابعة من إحساسه بها، عندئذ يضعها موضعها المناسب، فترتيد الكلام حسناً، والتراكيب حلوة.

(١) المزدوج ضرب من المخلوّات الشهبة يذكرة بغيره الشاللوزج أثر الشاللوزج وهو بلاسكن الراور وكسر الراوي وفتح الموند، فارسي معرب يشبه الشتباب؛ ويعدّم بدهن المزدوج، وقد وصفه ابن الأورباني في قوله:

نكش الخدرو ولكنه أرق جلداً من نسيم الصبا

أن يجعل الكف له مركبا

من كل بضائع يورد الفقي

⁽²⁾ على ايجادى، الخشى، ص 852.

⁽³⁾ ديوان النبي، مطلع سبعيني، 212/2.

⁽⁴⁾ ابن سنان الْخَنْجَرِيُّ، بِسْرَ النَّصَاحَةِ، ص ١٤١.

⁽¹⁵⁾ على الجناحي، الخشوع، ص 853.

⁽¹⁶⁾ المجمع السابق، ص 853.

میراث اسلامی

الكلمات التي يكثر بها الحشو

أحصى ابن رشيق القمياني⁽¹⁾ عدداً من الكلمات التي يكثر بها حشو الكلام ومنها: «أضحي»، وبات، وظل، وغدا، وقد، ويوماً، وكان أبو تمام كثيراً ما يأتي بها في شعره. وبكره أن يستعمل الشاعر بعض الكلمات في شعره ومنها: «ذا، ذي، والذى، وهو، وهذا، وهذا»⁽²⁾ وكان أبو الطيب مولعاً بها، مكثراً منها في شعره. وقد حمله حبه فيها على استعمال الشاذ وركوب الضرورة في قوله⁽³⁾:

لو لم تكون من ذا الورى اللذ منك هو غُفِّنْتَ بِمُؤْلِدِ نَسَلِهَا حَوَاءَ

ويكره للشاعر أن يستعمل (حقاً) في شعره ولكن هناك شعراء يحسنون وضع الكلمة في موضعها الصحيح، ومنه قول الأخطل⁽⁴⁾:

فَقَسْمُ الْمَجَدِ حَقًا لَا يُخَالِفُهُمْ حَتَّىٰ يُخَالِفَ بَطْنَ الرَّاهِةِ الشَّفَرِ

فقد وضع الشاعر كلمة (حقاً) موضعها الصحيح فزاد المعنى بها حسناً وتوكيداً ظاهراً، ومنه قول عبد الله بن طاهر في قوله لابن المعتز:

وَلَوْ فَبَتْ فِي حادَةَ الْدَّهْرِ فَذِيَةٌ لَقَنَّا عَلَى التَّحْقِيقِ نَحْنُ فَدَاوْهُ

قوله (على التحقيق) حشو مليح فيه زيادة فائدة.

ومن هذا الباب أمسى وأصبح وأخواتها فستعمل في هذا الموضع من الحشو⁽⁵⁾ فيقول: «ويجب أن نعتبر ذلك بأن تنظر الفائدة فيه، فإن كان الأمر الذي ذكر أنه أصبح فيه لم يكن أمسى فيه، فالفائدة حاصلة... وإن كان الأمر بخلاف ذلك فهو حشو لا يحتاج إليه، فاعتبار الفائدة فيه هو الأصل الذي يرجع إليه ويعول على النظر من جهةه»⁽⁶⁾ فـ«أصبح» في قوله (أصبح العسل حلواً) حشو لأنـه قد أمسى حلواً كذلك. ونقل قول الرمانى (ت 386هـ) من أن (أصبحوا) في قوله (أصبح العسل حلواً) تعالى: «لجمـت أعمـالـيـم فأصـبـحـوا خـاسـرـين»⁽⁷⁾ لم تدل على معنى الصباح.

وردت تحت باب الحشو مصطلحات رأى مطلقـوها أنها تشبهـ الحشوـ، ومنها:

1 - التتميم: فعندما علق ابن رشيق القمياني على (ظالمين) في بيت ابن المعتز قال: «إتيـانـه

⁽¹⁾ ابن رشيق، المعدة، 2/ 116.

⁽²⁾ المرجع السابق، 116/2.

⁽³⁾ المرجع السابق، 116/2.

⁽⁴⁾ المرجع السابق، 116/2.

⁽⁵⁾ ابن رشيق، المعدة، 2/ 116، وانظر: ابن سنان المخاجي، سر الفصاحة، ص 145.

⁽⁶⁾ ابن سنان المخاجي، سر الفصاحة، ص 145.

⁽⁷⁾ سورة المائدـة آية 53.

بهذه الفضة التي هي حشو في ظاهر الأمر أفضل من تركها، وهذا شبيه بالتنعيم⁽¹⁾. وأرى أن القول بالتنعيم أولى من الحشو في بيت ابن المعتز.

2 - الانفاس والاحتراس:

وذلك عندما علق على (إن بقيت) في قول الفرزدق⁽²⁾:

سَأَتَيْكَ مُنْتَيٌ - إِنْ بَقِيتَ - فَصَادَ يُقْصِرُ عَنْ تَحْبِيرِهَا كُلُّ قَائِلٍ
قال: قوله (إن بقيت) حشو في ظاهر لفظه، وقد أفاد به معنى زائدًا، وهو شبيه بالانفاس من جهة، وبالاحتراس من جهة أخرى⁽³⁾.

3 - التطويل: وهو ألا يتغير الزائد في الكلام⁽⁴⁾، فالزيادة إذا لم تتحقق فائدة في الكلام تسمى تطويلاً أو حشوًا وذلك إذا كانت غير متعلقة، كالتراءفين: الكذب والمتن والنأي والبعد وأقوى وأفق، ونوم ونعلان، وحظ ونصيب.
ومنه قول عنترة⁽⁵⁾:

أَقْوَى وَأَفْقَرْ بَعْدَ أَمِ الْهَرَثِ
حيث من طلل تقادم عهده
فأقوى وأفترى بمعنى واحد، ولا يتغير المعنى بإسقاط أيهما، وأرى أنها جاءت لكمال الوزن
وتأكيد المعنى.
ومنه قول الحطيئة⁽⁶⁾:

فَالْأَلْتَ أَمَامَةً لَا تَجْزَعْ فَقْلَتْ لَهَا إِنَّ الْعَزَاءَ وَإِنَّ الصَّبَرَ قَدْ غَلَبَا
والصبر والعزاء بمعنى واحد أيضًا. فنرى القزويني (ت 739هـ) يفرق بينهما فتارة يوضح التطويل بقوله: وهو ألا يتغير الزائد في الكلام، كقوله: وألفي قوله كذباً ومتنياً، وتارة يوضح الحشو بقوله: والخشوا ما يتغير أنه زائد، وهو ضربان: ما يفسد المعنى⁽⁷⁾، وما لا يفسد المعنى، وذكر بعض الشواهد التي ذكرت سابقاً.

(1) العمدة، ابن رشيق الشيرازي، 114/2.

(2) ديوان الفرزدق، ح 45.

(3) العمدة، ابن رشيق الشيرازي، 114/2، وسيوري عبد الفتاح قيد، علم الماعن، مؤسسة المختار، القاهرة، ودار المعلم الثقافية، السعودية، ط 1، 1998م، ص 198.

(4) الإيضاح في علوم البلاغة، القزويني، ص 174.

(5) ديوان عنترة، دار بيروت، ط 1، 1996م، ص 174.

(6) ديوان الحطيئة برواية وشرح ابن السككت، تحقيق: نعman محمد، مكتبة الحاخامي، القاهرة، ط 1، 1987م، ص 10.

(7) الحبيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص 174.

٤ - الاعتراض: أطلق بعض البلاغيين^(١) على الاعتراض مسمى (الخشوع)، وذكر ذلك العلوى (ت ٧٤٩ هـ) في الطراز قائلًا: «بعضهم يسميه الخشوع؛ وحده كل كلام أدخل فيه لفظ مفرد أو مركب لو أسقط ليقي الكلام على حاله في الإفادة»^(٢) وأضاف أن منه لا يأتي في الكلام إلا لفائدة، وهو جار مجرى التوكيد. والأخر أن يأتي في الكلام بغير فائدة، فإما أن يكون دخوله فيه كثروجه منه، وإما أن يؤثر في تأليفه نقصاً وفي معناه فساداً^(٣). فالخشوع هو زيادة مفسدة للمعنى أو غير مفسدة كما في الأمثلة السابقة. فكان مصطلح الخشوع مصطلح عروضي يرتبط بالوزن، ومصطلح دلالي يرتبط بالمعنى وهو الاعتراض عند بعض البلاغيين كما سيأتي^(٤).

ثانياً: الاعتراض

الاعتراض مصدر للفعل الخامس (اعتراض). والاعتراض بمعنى المنع فيقال: «اعتراض الشيء دون الشيء أي حال دونه ومنعه»^(٥)، وهو المنع الذي يقف في مجرى النسق التركيبي للجملة، ويتحول دون أن تتحصل أجزاؤه بعضها ببعض اتصالاً تتحقق به مطالب التضام النحوية فيما بينها^(٦). وهو باب واسع في لغتنا العربية وسمة من سماتها، يكتبها تصرفات في القول، وتلوننا في التعبير، ومرورنا في الأسلوب. وفي ذلك يقول ابن جني (ت ٣٩٢ هـ): «علم أن هذا القبيل من هذا العلم كثير، قد جاء في القرآن، وفصيح الشعر، ومنتور الكلام. وهو جار عند العرب مجرى التأكيد، فذلك لا يشنع عليهم ولا يستتر عندهم، أن يعتريض به بين الفعل وفاعله، والمبتدأ وخبره، وغير ذلك مما لا يجوز الفصل فيه بغيره إلا شاذًا أو متولاً»^(٧). فنجد ابن جني دقيناً في تعبيره إذ يعد هذا اللون الأسلوبياً علماً قائمًا بذاته، يؤصل له وبين أنه يرد في اللسان العربي، القرآن والشعر والنثر. ويعرض له شوادر متعددة يوضح بها صوره وطريقه وفائدته. وهذا القول بين أن الاعتراض نسق تعبيري ينحى إليه أبناء العربية ليعبروا به عمّا يأنفسيهم، وهو جار عندهم مجرى التأكيد أي لتوكيد الكلام أو توضيحه أو تحسينه؛ ولهذا لا يستهجن عليهم استخدامه في فصيح شعرهم ومنتور كلامهم. والجملة الاعتراضية عند النحاة مأخوذة من المعنى اللغوي للاعتراض، وقد عرّفها بعض النحاة بأنها التي تعارض بين شيئين متلازمين لتوكيد الكلام أو توضيحه أو تحسينه، وتكون ذات علاقة

(١) انظر: ابن المتن، البدع، ص ١٥٤، العسكري، الصاعدين، ص ٤٨، ٣٩٤، ابن رشيق الش Ivory، المعدن، ٧١/٢، ١٩٥٥م، ص ٢٨٣.

(٢) يجده ابن حجر العلوى، كتاب الطراز، مراجعة وضبط: محمد عبد السلام شاهين — دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١: ١٩٩٥م، ص ٢٨٣.

(٣) العلوي، الطراز، ص ٢٨٣ - ٢٨٤.

(٤) انظر: ابن المتن، البدع، ص ١٥٤، ابن رشيق الش Ivory، المعدن، ٧١/٢، ١١٣، الفزويين، (إضاح في علوم البلاغة، ص ١٧٤، ١٩٧،

(٥) ابن منظور، لسان العرب، مادة عَتَرَضُ.

(٦) عالم حسان، البيان في روحاني القرآن، عالم الكتب، القاهرة، ط ١، ١٩٩٣م، ص ١٨٣.

(٧) ابن جني، الخصائص، ٣٣٥/١.

معنوية بالكلام الذي اعترضت بين جزأيه، وليس معمولة لشيء منه⁽¹⁾. فأمر الاعتراض جائز وفوعه بين المتلزمين كما بينه النحاة، وذكره ابن جني⁽²⁾، وابن فارس⁽³⁾. ولذلك يجوز الفصل بين العامل والمعمول مع إمكانية الاستثناء عن هذه الجملة المعتبرة دون أن يلحق التركيب أي خلل يذكر والجملة الاعترافية في كل أحوالها أجنبية عن مجرب السياق النحوي فلا صلة لها بتغيرها ولا محل لها من الإعراب⁽⁴⁾. ويصبح سقوطها دون أن يؤدي ذلك إلى اختلاف في المعنى والتركيب، ولكن أرى أن هناك قياداً وشرطًا لأد من تحققه في الجملة الاعترافية ذلك هو الضابط المعنوي⁽⁵⁾ بمعنى أن يكون للجملة صلة معنوية من خلال النسق الترثي الذي جاءت فيه.

فقد أشار الزمخشري (ت538هـ) إلى أن الجملة الاعترافية «لابد لها من الاتصال بالكلام الذي وقعت معتبرة فيه لأنها مسوقة لتوكيده وتقريره»⁽⁶⁾.

ويقصد الضابط المعنوي لا الإعرابي، فهي أجنبية من حيث موقعها الإعرابي غير معمولة لشيء من أجزاء الجملة التي قبلها متصلة بالكلام الذي وقعت فيه؛ لأن وجودها كان لتوكيده وتقريره. وفي ذلك يرى السيوطي (ت911هـ): «أن تكون مناسبة للجملة المقصودة، بحيث تكون للأكيد، أو التبيه على حال من أحوالها، وألا تكون معمولة لشيء من أجزاء الجملة المقصودة»⁽⁷⁾. وهو بهذا يضع شروطاً للجملة المعتبرة منها: 1 – أن تأتي في التركيب دلالة: إما للتأكيد وإما للتبيه على أمر يريد الكاتب.

2 – ألا يكون لها ارتباط نحوي بما قبلها. ومن هنا نجد أن الاعتراض هو خاطر طارئ يود المتكلم أن يعبر عنه سامع أو القارئ من دعاء أو قسم أو نفي أو وعد أو أمر أو نهي أو تنبية إلى ما يريد أن يلفت إليه انتباه السامع. ويقع بين متلزمين يمكن الاستثناء عنه، كالاعتراض بين المسند والمسند إليه أو الفعل والمفعول أو الصفة والموصوف..

يقسم الاعتراض إلى ثلاثة أقسام تناولها البلاغيون⁽⁸⁾ في كتبهم: وهي، الأول: مذموم، كقول

الشاعر:

وما يشفى صداع الرأ

س مثل الصارم العض

(1) ابن الحاخطب، الكافحة في النحو، 2/257، وانظر: السيوطي، معجم الموسوع، 247/10.

(2) ابن حني، الحسان، 1/335.

(3) ابن فارس، الصاحبي، ص 190.

(4) تمام حسان، البيان في رواية القرآن، ص 183.

(5) تمام حسان، البيان في رواية القرآن، ص 183.

(6) محمد أبو موسى، السlagha الشرآنية في تفسير الرمخشري، دار الفكر، مصر، ج 379.

(7) السيوطي، معجم الموسوع، 247/1.

(8) ناصر الدين الرازي (ت606هـ)، نهاية الإجاز في درية الإعجاز، تحقيق: بكري شيخ أمين، دار العلم لل المسلمين، بيروت 1985م، ص 287، الشروبي، الإيجاز في علوم البلاغة، ص 175. وانظر: حسن طبل، أسلوب الالتفات في البلاغة الشرآنية، دار الفكر العربي، القاهرة، ط: 1/1998: ص 20.

وهذا الشاد يذكر في كتب البلاغة تحت عنوان (الحشو) و(الاعتراض) فلفظة (الرأس) فيه حشو؛ لأن الصداع لا يستعمل إلا في الرأس وهو مذموم^(١).
الثاني: وسط، كقول أمير القيس^(٢):

ألا هل أنها - والحوادث جمة - بيان أمراً القيس بن تملك بيقرا

والثالث: لطيف، وهو الذي يكسو المعنى جمالاً كقوله تعالى: «فلا أقسم بموقع النجوم * وإنه لقسم لو تعلمون عظيم»^(٣) في هاتين الآيتين اعتراضان: أحدهما قوله تعالى: «وبإنه لقسم لو تعلمون عظيم» لأنَّ اعتراض بين القسم الذي هو «فلا أقسم بموقع النجوم» وبين حواه الذي هو «إنه لقرآن كريم». وفي هذا الاعتراض اعتراض آخر بين الموصوف (قسم) وبين صفتة (عظيم) وهو قوله (لو تعلمون) فذاك اعتراضان كما وضحتنا، ونجد في هذا الاعتراض ارتباطاً معنوياً وثيقاً دون الارتباط النحوي إذ الأصل: «فلا أقسم بموقع النجوم * إنه لقرآن كريم» فهو تعظيم القسم به في نفس السامع. في حين ذكر بعض البلاغيين^(٤) أنَّ الاعتراض يقسم إلى قسمين: أحدهما لا يأتي في الكلام إلا لفائدة، وهو جار مجرى التأكيد في كلام العرب، كما ذكر ذلك ابن جنوي^(٥) ووضحتنا في الآيات السابقة، وذكر أنَّ الاعتراض إذا كان ذا فائدة في الكلام كسا الكلام لطفاً إن كان عزلاً، وكفاءة وجلالاً إن كان مدحياً أو ما يجري مجراه من أساليب الكلام، وإن كان هجاءً كساه تأكيناً وإثباتاً^(٦). والآخر يأتي في الكلام لغير فائدة. ويرى البلاغيون^(٧) أنَّ هذا القسم ضربان:

١ - أن يكون دخوله في التركيب كخروجه منه، بمعنى أنه لا يكتب الكلام حسناً ولا قبحاً.
وهو ما ذكره الرازي (ت 606 هـ) بأنه وسط بين العذوم واللطيف، ومنه قول النابغة^(٨):

يقول رجال يجهلون خليقتي لعل زياراً - لا أباك - غافل
فقوله (لا أباك) اعتراض لا فائدة فيه، ولا يؤثر في البيت حسناً ولا قبحاً، ومنه قول زهير^(٩):
سئمت تكاليف الحياة ومن يعش ثمانين حولاً - لا أباك - يسام

(١) الفروسي، الإيضاح في علوم البلاغة، ص 175.

(٢) شرح غيري، أمير القيس، حسن السامرائي، مسحة الاستشارة، الناهرية، ص 69.

(٣) سورة الرافعة، آية ٢٧، ٧٦.

(٤) انظر: ابن الصغر، البديهي، ص 254، المسند، ابن رشيد الشفراوي، ٧١/٢، العسكري، الصاعدين، ص ٣٩٣، الفروسي، الإيضاح في علوم البلاغة، ص 197، العطري، الطزار، ص 286.

(٥) ابن حني، الصاعدين، ٣٣٥/١.

(٦) انظر: عرض الخطأوي، الجملة المترضة: موسنناها وردانها، ص 237.

(٧) انظر: العسكري، الصاعدين، ص 394، الفروسي، الإيضاح في علوم البلاغة، ص 197، العطري، الطزار، ص 286.

(٨) ديوان النابغة الذبياني، ص ١٥٤.

(٩) ديوان زهير، دار صادر، بيروت، ص 86.

2 - هو الذي يؤثر في الكلام نقصاً، وفي المعنى فساداً، وهو ما ذكره الرازي بأنه مذموم، ومنه قول الشاعر:

فقد والشك يئن لى عناء بوشك فراقهم صرد يصبح

فبان هذا الليت ردِّيَ الاعتراض؛ لأنَّه فصل فيه بين متلازمين بينهما قوَّة اتصال، نحو: (قد) والفعل (بنَنْ) وبين الفعل وفاعله (صرد)، وفصل بين المبتدأ (الشك) والخبر (عناء)، ومثل هذا قبيح عند سيبويه وأبن جني⁽¹⁾ لا يغتر لخروجه عن قوانين العربية، وإنحرافه عن أقيمتها. ويرى ابن الأثير أنَّ الشاعر هنا أتمَ التقسيم فيما أفاد وفيما لا يفيد، وهذا من ردِّيَ الاعتراض⁽²⁾. وهو في النثر أقبح منه في النظم؛ لأنَّ الناظم يضطرب الوزن فيعذر فيه بعض معذرة، أما النثر فلا غذر له في مثل هذه، لأنَّه لا يراعي وزناً يلزمُه استقامة. وكتاب الله والستة النبوية وكلام أمير المؤمنين متزه عن هذا الاعتراض؛ لأنَّه غير لائق بالكلمات البليغة⁽³⁾. وهذا ابن فارس يقيِّد الاعتراض بالفائدة ولا يستجاوز الاعتراض عنده هذا النوع، فيقول: «من سنن العرب أن يعترض بين الكلام وتمامه كلام، ولا يكون هذا المعترض إلا مفيدة»⁽⁴⁾ تقويه بين أنه من أساليب العرب وتراتيبهم، ثم يلمح إلى فائدته وأثره، لا يرى إلا الاعتراض المفيد، وهو بهذا يُخرج من تعريفه غير المفيد، ويمثل له بقول القائل: «عمل - والله ناصري - ما شئت إنما أراد: أعمل ما شئت. ومنه قول الشاعر⁽⁵⁾:

لولا ابن عفان والسلطان مرتفق أوردت فجأاً من اللثياء جلمودي

قوله: «السلطان مرتفق» معتبرض بين قوله: «لولا ابن عفان»، وقوله: «أوردت»⁽⁶⁾. وأنَا مع الاختراض المفید الذي يكون بمجيءِ المركب الاسمي أو الفعلِ معتبرضاً بين متلازمين؛ لإفادته الكلام تقوية وتسديداً وتحسيناً، ويكون له علاقة معنوية بالكلام الذي توسط بين عنصريه وليس معمولاً لشيء منه، وهو من أساليب العرب اللغوية⁽⁷⁾.

نخلص ممَّا سبق إلى أنَّ الحشو هو زيادة غير معينة في التراكيب اللغوية وهو نوعان: أحدهما يفسد المعنى، وهو ما زيد في التركيب فأثار في الكلام نقصاً وفي المعنى فساداً كما وضحنا ذلك. وهذا النوع من الحشو حذفه من السياق التراثي أولى من وجوده، ولكن الشاعر إذا عمد إلى حذفه أخلَّ كمال الوزن.

(1) انظر: سيبويه، الكتاب، 114/3، وأبن جني، الخصائص، 390/1 - 391.

(2) خيَّاء الدَّهِنِ إِنَّ الْأَنْجَى، الْكَلَّ السَّارِي، تُخْبِنَ، محمد عبَّاس الدَّهِنِ عبد الحميد، مطبعة مصطفى الباري الحليمي، مصر، 1939م، 190/2.

(3) الملوحي، الطراز، ص 286.

(4) ابن فارس، الصاحبي، ص 190.

(5) ديوان الشاعر بن ضرار الدياري، تحقيقه وشرحه: صلاح الدين الحدادي، دار المعارف، مصر، ص 122.

(6) ابن فارس، الصاحبي، ص 190.

(7) أبوالسعور حسنين الشاذلي، المركب الاسمي الاستنادي وأثراه، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط 1، 1990، ص 119.

والنوع الثاني من الحشو: لا يفسد المعنى بل يزيد الكلام حسناً وجمالاً إضافة إلى كمال الوزن، وهذا النوع من الحشو يشارك الاعتراض في دلالته وفائدته. ويكون بوجود كلمة أو جملة في التركيب بين متلازمين يمكن الاستغناء عنهما، فلو أُسقطت من التركيب لبقى الكلام على حاله في الإفادة، ودخل التركيب لفائدة جارية مجرى التأكيد.

وعلى هذا فإن الاعتراض والزيادة والخشو الذي يشارك الاعتراض ودخل التركيب لفائدة جارية مجرى التأكيد بحيث لا يؤثر على معنى الجملة إذا حذف هو إقحام في التركيب يمكن الاستغناء عنه نحوياً.

ثالثاً: الاعتراض وما يرافقه:

الاعتراض مصطلح من المصطلحات التي اشتغل بها البلاغيون، وبينوا مواضعه ودلائله إلا أن هذا المصطلح كان مضطرباً عندم بعض النحوين فقد كان عندم مستقرًّا⁽¹⁾ فتجده يتكرر بسميات مختلفة تارة الالتفات، وتارة أخرى الاستراك، وثالثاً التتميم، ورابعاً التمام، وخامساً التكميل، وسادساً الحشو، ومعظمها من اصطلاحات الباحثين فلهم اصطلاحات مخالفة لاصطلاح النحوين⁽²⁾.

أ) الالتفات والاعتراض

الالتفات هو التحول من معنى إلى آخر، أو عن ضمير إلى غيره، أو عن أسلوب إلى آخر، وأول من اصطلاح هذه التسمية الأصمسي (ت 211هـ)⁽³⁾، وهو عنده "انصراف المتكلم عن المخاطبة إلى الإخبار وعن الإخبار إلى المخاطبة وما يشبه ذلك، ومنه الانصراف عن معنى يكون فيه إلى معنى آخر".⁽⁴⁾ أما عند قدامة بن جعفر فهو: "أن يكون الشاعر آخذًا في معنى، فكانه يعرضه إما شك فيه، أو ظن بأن رأيًا يرد عليه قوله، أو سائلًا يسأله عن سببه، فيعود راجعًا على ما قدمه، فلما أن يؤكده أو يذكر سببه، أو يحل الشك فيه...".⁽⁵⁾ في حين بين العسكري أن الالتفات ضربان:

الأول: "أن يفرغ المتكلم من المعنى، فإذا ظنت أنه يريد أن يجاوزه يلتقط إليه فيذكره بغير ما تقدم ذكره به".⁽⁶⁾

⁽¹⁾ ابن المعتز، البدائع، ص 154. وانظر: العسكري، كتاب الصناعتين، ص 392.

⁽²⁾ ابن حني، المخصاص، 335/1، وانظر: فخر الدين الرازي، كتاب الإيجاز في دراسة الإعجاز، ص 287، ابن هشام، معنى اللبيب، 459/2، حسن طبل، أسلوب الالتفات في البلاغة العربية، ص 20.

⁽³⁾ شرفى ضيف، البلاغة تطور ونarrative، دار المعرفة، مصر، ط 2، 1969، ص 30، وانظر: فتح الله أحمد سليمان الأسلوبية، ص 185.

⁽⁴⁾ ابن المعتز، البدائع، ص 152.

⁽⁵⁾ قدامة بن جعفر، نقد الشعر، ص 146.

⁽⁶⁾ العسكري، الصناعتين، ص 392.

وفي انصرب الثاني: يكرر ما جاء به قدامه⁽¹⁾. فالالتفات عند ابن المعتز وقادمة والعسكري ومن تبعهم⁽²⁾ غير ابن رشيق باب ثابت و واضح الدلالة إلى جانب باب الاعتراض. في حين نجد ابن رشيق جعل الاعتراض وأمثلته تحت باب الالتفات⁽³⁾ فهو يشرح كيفية حدوث الالتفات، ويكرر ما جاء به سابقوه ولكن جعل إطلاق الكل على الجزء، فالاعتراض جزء – كما أرى من ضمن الالتفاتات في معناه الواسع. وهو التحول أو الانحراف عن المألوف من القيم أو الأوضاع أو أنماط السلوك، فهو تحول أسلوبي أو انحراف – غير متوقع – على نمط من أنماط اللغة⁽⁴⁾. فكما أسلفنا أن الاعتراض خاطر طارئ عند المتكلم يمنع مجرى التركيب أن يسير وفق أنماط اللغة. فإذاً بكلمة أو جملة بين متلازمين وهو بهذا الشأن يشارك الالتفاتات مع اتساع دائرة الالتفاتات كما وضحتنا، ولا غرو أن يحصل هذا الخلط لقوة التمايز والعلامة في الدلالة لهذين المصطلحين؛ مع أن أيام القاسم السلمجامي⁽⁵⁾ انتقد هذا الخلط دلالة الاعتراض والالتفات، واعتبره على من جعل مصطلح الالتفاتات مشتركاً مع الاعتراض، ويرى أنه غلط من عذهما نوعاً واحداً غير متبادر. وأورد ابن رشيق قول كثير عز⁽⁶⁾:

لو ان الباخلين – وانت منهم – رأوك تعلموا منك المطلا

على أنه الالتفات مع أنه اعتراض بين اسم (أن وخبرها) وهو قوله (وانت منهم) فهو اعتراض كلام في كلام. وبين أن ابن المعتز ذكر ذلك وجعله باباً على حدته بعد الالتفات وسائر الناس بجمع بينهما⁽⁷⁾ وذكر قول التابغة⁽⁸⁾:

الازعمتْ بُنُوْ عَبِيسْ بِأَنَّى

ومنه قول عوف بن مسلم⁽⁹⁾:

إن الثانين – وبلغتها – قد أحوجت سمعي إلى ترجمان

قوله (وبلغتها) الالتفات، وقد عده جماع من الناس تقييماً، والالتفاتات أشكال وأولى بمعناه⁽¹⁰⁾. مع

⁽¹⁾ المراجع السابق، ص 392 – 393.

⁽²⁾ انظر: ابن المعتز، البديع، ص 152 – 154 / قدامة بن حضر، نقد الشعر، ص 146، العسكري، الصاعدين، ص 392. ضاء، الديرين ابن الأثير، المثل السائر، 4/2.

⁽³⁾ ابن رشيق، المعدنة، 7/2.

⁽⁴⁾ حسن طبل، أسلوب الالتفاتات في اللغة العربية، ص 11.

⁽⁵⁾ أبو القاسم السلمجامي، المترعرع البديع في تحسين أساليب البديع، تحقيق: علال الغازري، مكتبة المعرفة، الرباط، 1981م – ص 442.

⁽⁶⁾ ديوان كثير عزوة، ص 07، ويرد هنا البيت تحت باب الخش الحمود عند العسكري، انظر: العسكري، الصاعدين، ص 48.

⁽⁷⁾ ابن رشيق، المعدنة، 7/2، وانظر: ابن المعتز، البديع، ص 154.

⁽⁸⁾ ديوان التابغة الديياري، ص 159.

⁽⁹⁾ ابن رشيق، المعدنة، 7/2.

مع أن هذه الشواهد جميعاً ترد تحت باب الاعتراض عند ابن المعتز⁽²⁾، والعسكري⁽³⁾، ومن تعدهم. وكأن ابن رشيق عندما يعد الاعتراض جزءاً من الالتفات بمعنىه الواسع يلتفت فيه إلى الجانب المعنوي قبل الجانب التركيبى، وربما يعود السبب في ذلك إلى أن الاعتراض بباب من أبواب شجاعة العربية⁽⁴⁾، كما أن الالتفات يسمى شجاعة العربية عند ابن الأثير (ت 637هـ)⁽⁵⁾، ويرى الدكتور عز الدين إسماعيل أن المساواة بين الالتفات وشجاعة العربية ليست دقيقة؛ لأن الالتفات ليس سوى نوع أو جنس أعم وأشمل من شجاعة العربية⁽⁶⁾ والاعتراض عند الحاتمى هو الالتفات. يقول في تعريفه للالتفات: "أن يكون الناشر آخرنا في معنى فيعدل عنه إلى غيره قبل أن يتم الأول، ثم يعود إليه فيتممه، فيكون فيما عدل إليه مبالغة في الأول وزيادة في حسه"⁽⁷⁾.

وقد أورد أبو طاهر البغدادي تلك العبارات بعينها في تعريفه للالتفات، ثم يقول معلقاً على بيت جرير:

متى كان الخيام بذى طلوح سقيت الغيث أىتها الخيم

ومعنى الالتفات فيه أنه اعتراض في الكلام، فقوله (سقيت الغيث) جملة معترضة، ولو لم يعترض لم يكن ذلك التقاناً⁽⁸⁾ وخصص هذا النوع باسم الالتفات، وخصص الآخر باسم الاعتراض "وفاقاً في الأول لاستعمال الاسم عند الجمهور وفي الثاني لموضوع صناعة النحو لمشابهة هذا المعنى الملقب اعتراضاً للمعنى الذي يلقبه النحويون كذلك، وإن كان المعنى البلاغي أعم وضعاً".⁽⁹⁾

ب) الاعتراض والتنمية:

التنمية عند قدامه هو أن يذكر الشاعر المعنوي فلا يدع من الأحوال التي تتم بها صحته وتكتمل

⁽¹⁾ ابن رشيق، المعلقة، 2/72.

⁽²⁾ ابن المعتز، البدائع، ص 154.

⁽³⁾ العسكري، الصاعدين، ص 394.

⁽⁴⁾ نجم الدين بن الأثير الخلي، جواهر الكفر، تحقيق: محمد زغلول سلام، منشأة المعرف، الإسكندرية، ص 130، نقلًّا عن: عز الدين إسماعيل، جماليات اللغة، من كتاب (قراءة جديدة لتراثنا الشعبي)، النادي الأدبي الشعبي، حلقة، أبو المطر للنشر، القاهرة، ص 881.

⁽⁵⁾ ابن الأثير، المثل السائر، 2/4. وقد أشار إلى شجاعة العربية قبل الحاتمى ابن حني، وجعلها بما محدثلاً تحت عنوان (باب شجاعة العربية) انظر: ابن حني، الخصائص، 360/2.

⁽⁶⁾ عز الدين إسماعيل، جماليات اللغة، ص 881.

⁽⁷⁾ الحاتمى، حلية الحاضرة في صناعة الشعر، ص 157، وانظر: ابن رشيق، المعلقة، 2/71.

⁽⁸⁾ عبد الفتاح حسون، قوام البلغة، عالم الكتب، بيروت، ط 2، 1977 م ص 110، وانظر: حسن طبل، أسلوب الالتفات في البلاغة الفراتية، ص 18.

⁽⁹⁾ أبو النواس السلسلي، المترعرع البدائع في تحسيس البدائع، ص 442.

معها جودته شيئاً إلا أنني بها^(١). وهو عند العسكري أن توفي المعنى حظه من الجودة، وتعطيه نصيبيه من الصحة، ثم لا تغادر معنى يكون فيه تمامه إلا تورده، أو لفظاً يكون فيه توكيد إلى تذكره^(٢) وبين ابن رشيق أنه محاولة الشاعر معنى، فلا يدع شيئاً يتم به حسنه إلا أورده وأنني به^(٣). وبأنني التتميم لتقيد الكلام بفضلة لقصد المبالغة أو للصيانة عن احتمال الخطأ، أو لتوسيع الوزن^(٤). فالتمتميم يأتي لمعنى^(٥).

المعنى الأول: العبالغة، ومنه قول زهير⁽⁶⁾:

من ينقذ يوماً على عاته هرماً ينقذ السماحة منه والتدبر خلفها

فقوله (علي علاته) تتميم للبيان.

المعنى الثاني: الصيانة عن احتمال الخطأ (الاحتراف)، ومنه قول الشاعر⁽⁷⁾:

فسمق، ديارك غير مفسدها **صنوف الريبيعة وديمة تهم**

فقوله (غير مفسدتها) فضلة واردة لرفع الإبهام الحاصل من يدعو على الديار بكثرة المطر ليكون مفسداً لها. في احتراز لصيانته معنى من الفساد.

والتتميم نوعان:

١- **النَّتْمِيمُ لِفَظِي:** وهو الذي يُؤْتى به لإقامة الوزن، بحيث إنه لو طرحت الكلمة استقل معنى البيت دونها ولكن اختل توازنه ويفيد مع إقامة الوزن ضرباً من الديع^(٨)، نحو قول المتبي^(٩):
وَخُفُوقُ قَلْبٍ لَوْ رَأَيْتَ لَهُ بَهْ يَا جَنْتَنِي لِرَأْيِتِ فِيهِ جَهَنَّمَا
قد جاء الشاعر باللغتين (يا جنتي) لإقامة الوزن، وفي الوقت نفسه أفاد نتيم المطابقة بين (الجنة، وجهنم).

٢- تنقیم معنوي: وهو الذي يؤتى به لإكمال المعنى، ويحيي للاحتراس والمبالغة والاحتياط^(١٠)، نحو قوله تعالى: (ويطعمون الطعام على جبه مسكننا ويتبعنا وأسيرا) ^(١). قوله (علي

⁽¹¹⁾ فدامنة بن جعفر، نقد الشعر، ص 137.

⁽²⁾ العسكري، الصناعات، ص 389.

⁽³⁾ ابن بشير الخواز، المعدن، 2/81.

⁽⁴⁾ انظر: ابن بشير، الفتن، 1، العمدة 2/31.

⁽⁵⁾ انظر: ابن رشيد الغفار، 2/81، المدح.

انظر: ابن رجب الطيبراني، ٢/٦١٢، المعرفة،
 (٦) نسان ذهاب

دیوار رفته، ص ۵۵.

١٥٠ ^(١٨) *النحو والطابع*

¹⁹ العنوي، المطراز، ص 450.

دیوان المتنی، ۵/۱.

^{١٠٠} ابن رشيق الفيرواني، العمدة، ٢/٨١.

(على حبه) تتميم للمبالغة التي تعجز عنها قدرة المخلوقين⁽²⁾.

نخلص إلى أن هناك شواهد تدرج تحت باب التتميم في حين هي من الاعتراض، فكل شاهد وقع فيه الاعتراض، أو ما يسمى بالتميم بين متلازمين، يطلب كل منهما الآخر، ويمكن أن يستغني عنه فهو اعتراض. فلا يمكن أن نقول إن (على حبه) اعتراض؛ لأنه وقع بين فعل الشرط وجوابه، ويمكن أن يستغني التركيب عنه. ولكن له دلالة ومعنى كما أسلفنا.

ج) الاعتراض الاحتراسي

الاحتراس لغة: هو التحفظ في انتهاه وتنقيض⁽³⁾، وهو ذكر معنى فيه غموض ثم الإتيان بما يزيل هذا الغموض⁽⁴⁾. ولم يرد (الاحتراس) على أنه باب مستقل عند المتقدمين من البالغين⁽⁵⁾، بل كانوا يعدونه معنى من معاني التتميم، في حين ورد على أنه باب مستقل عند الفروي⁽⁶⁾، ومنه قوله تعالى: «وأدخل يدك في جبيك تخرب بيضاء من غير سوء»⁽⁷⁾. فقوله (من غير سوء) احتراس من توهם البرص مثلاً، ونجد أن الاحتراس قد لا يقع بين متلازمين، ويكون في فضله لها ارتباط إعرابي بما قبلها وإن كان في معناه يشارك الاعتراض فإنه يختلف عنه؛ لأن الجملة المعتبرضة لا محل لها من الإعراب. ومن أمثلة وقوع الاحتراس بين متلازمين ويشارك حينها الاعتراض قول طرفة بن العبد⁽⁸⁾:

فسقى ديارك - غير مفسدها - صوب الربيع وديمة تهمي

فقوله (غير مفسدها) احتراس عن المطر المسترسل الذي يسبب الخراب والدمار، وقع بين متلازمين. ويسمي التكميل بالاحتراس عند الفروي⁽⁹⁾، وهو اعتراض توسط بين متلازمين. ومنه قول عبد الله بن المعتز في وصف الخيل⁽¹⁰⁾:

صبياناً عليها - ظالمين - سياطنا فطارت بها أيد سراغ وأرجل

فقوله (ظالمين) احتراس بين الفاعل ومفعوله، دفع له ما قد يتوجه من أنها بطينة في المشي،

(1) سورة الإنسان، آية 8.

(2) ابن رشيد الشروفي، المعدنة، 2/82، وانظر: العلواني، الشزار، ص 450.

(3) ابن منثور، لسان العرب، مادة حرس، 48/6.

(4) انظر: الفروي، الإيضاح في علوم البلاغة، ص 195.

(5) انظر: العسكري، الصناعتين، ص 389، ابن رشيد، المعدنة، 2/81، 113، 116.

(6) الفروي، الإيضاح في علوم البلاغة، ص 195.

(7) سورة الحسن، آية 12.

(8) ديوان طرفة بن العبد، ص 88، انظر: العسكري، الصناعتين، ص 390، وابن رشيد، المعدنة، 2/81، 210/2.

(9) الفروي، الإيضاح في علوم البلاغة، ص 195.

(10) ديوان ابن المعتز، ص 364.

تقيلة في السير. وقد مرَّ في باب الحشو⁽¹⁾، وقال عنه ابن رشيق إنه يشبه التتميم. ويمكن أن يكون الاحتراس بشطر كامل، نحو قول كعب بن سعد الغنوبي⁽²⁾:

حليم إذا ما الحلم زَيْن أهله مع الحلم في عين العدو مهيب

لو اكتفى بالشطر الأول لأوهم أن حلمه عن عجز. فأكمل الاحتراس بالتدليل في الشطر الثاني. نخلص إلى أننا لا نعد الاحتراس اعتراضًا إلا إذا وقع بين متلازمين، يمكن الاستثناء عنه دون أن يحدث خللاً في التركيب، ولو دلالة معنوية.

د) الاعتراض والتمكيل:

التمكيل (الإكمال) هو التتميم عند العسكري⁽³⁾، في حين لم يذكره ابن رشيق. وهو عند العلوي أن تذكر من أفانين الكلام، فتترى في إفادته المدح كأنه ناقص لكونه موهماً بغير من جهة دلالة مفهومه، فتأتي بجملة، فتكلّم بها تكون رافعة لذلك العيب المתוهم⁽⁴⁾، نحو قول كعب بن سعد الغنوبي⁽⁵⁾:

حليم إذا ما الحلم زَيْن أهله مع الحلم في عين العدو مهيب

فلو اقتصر على الشطر الأول لأوهم السامع أنه غير واث بالمدح، فكل من كان حليماً ضعف فيه عدوه فنانه ما يُذم به، فأكمل في الشطر الثاني بوصف الحلم، ومنه قول كثير عزّة⁽⁶⁾:

لو أن عزّة خاصست شمس الضحى في الحسن عند موفق لقضى لها

فشيء الجملة (عند موفق) حُتّت المعنى. وما قلنا في التتميم والاحتراس نقوله في التتميل⁽⁷⁾.

ه) الاعتراض والتدليل:

للتدليل في الكلام موقع جليل، ومكان شريف خطير؛ لأن المعنى يزداد به انتشاراً والمقصود انتصاراً، وهو عند العسكري (ت 395هـ)⁽⁸⁾ إعادة الألفاظ المترادفة على المعنى بعينه، حتى يظهر لمن لم يفهمه، ويتوارد عند من فهمه⁽⁹⁾. فهو يأتي بعد تمام الكلام بكلام مستقل في معنى الأول تحقيقاً لدلالة منطوق الأول أو مفهومه، فيكون معه كالدليل، ليظهر المعنى عن من لا يفهم، ويكمel

(1) ابن رشيق التبروني، العدد، 113، 114.

(2) أبو زيد التبروني، جهيدة أشعار العرب، دار المسيرة، بيروت، ط 1983، ص 134.

(3) العسكري، الصناعتين، ص 389.

(4) العلوي، الطراز، ص 452.

(5) أبو زيد التبروني، جهيدة أشعار العرب، ص 134.

(6) يبرر هذا البيت لكنه غرزة وليس في ديوانه، انظر: الغزويني، «بيان في علوم البلاغة»، ص 195.

(7) التتميل عند الغزويني يسمى (الاحتراس) انظر: الغزويني، «بيان في علوم البلاغة»، ص 194.

(8) العسكري، الصناعتين، ص 373.

عند من فهم⁽¹⁾

قد يشمل الاعتراض بعض صور التذليل⁽²⁾ أي ما يكون بجملة لا محل لها من الإعراب، وقعت بين جملتين متصلتين معنى، نحو فلان ينصر الحق – إن الحق منصور – ويخلد الباطل.

فمعظم علماء البلاغة ينصون على أن التذليل ضربان:

الأول: تذليل يجري مجرى المثل، ويكون في جملة أو شطر له محل من الإعراب.

الثاني: التذليل الذي لم يجر مجرى المثل.

ومن النوع الأول، قول النابغة التميمي⁽³⁾:

ولست فتى يُفطِّي على الحمد مالهٌ على شفَّتِي أَيُّ الرِّجَالُ الْمَهَذِبُ

قوله: (أي الرجال المهدب) تذليل جرى مجرى المثل.

ومنه قول الطبلة⁽⁴⁾:

تزور فتى يُفطِّي على الحمد مالهٌ ومن يُفْطِّي ثمانَ الْمَكَارِ يُخْفِي

الشطر الثاني تذليل جرى مجرى المثل.

ومن النوع الثاني، قوله تعالى: «ذلك جزيناهم بما كفروا وهل نجازي إلا الكافر»⁽⁵⁾ قوله (وهل نجازي إلا الكافر) تذليل غير جار مجرى المثل؛ لأن فهم معناه يتوقف على ما قبله⁽⁶⁾. والتذليل بهذه الصورة لا يعد اعتراضًا لأن له ارتباطًا نحوياً بما سبقه. وقد جعل علماء البلاغة التذليل من طرائق الإطباب المغبة، والحقوه ببابه، كما ألحقو التكرار كذلك بباب الإطباب وعدوه من طرائقه.

وبعد هذا العرض نخلص إلى أن هذه الأبواب متداخلة؛ لأن الدلالة المعنوية بينها متقاربة إلى درجة كبيرة. فنجد أنه يستخدم التعميم بمعنى التكمل، والتذليل بمعنى التتميم، والتكميل بمعنى الاحتراس، ونتج عن هذا التداخل ورود بعض الشواهد في أكثر من باب، ففي الوقت الذي يطلق على شاهد ما اعتراض يطلق عليه تتميم، كما في قول الشاعر:

فسقى ديارك غير مفسدها صنوبُ الربعِ وديمة تهمسي

وهكذا، فإن الاعتراض ما وقع بين متلازمين ليس له ارتباط نحوبي، أما إذا وقع بفضلة ليس

(1) العلواني، الضرار، ص 453.

(2) انظر: العلواني، الضرار، ص 453.

(3) ديوان النابغة التميمي، ص 258.

(4) ديوان الطبلة ببروابة وشرح ابن السكريت، ص 80، وببروبي بـ (تزور أمراً يُفطِّي).

(5) سورة سبا، آية 17.

(6) الموسوعة القرآنية/ جمع وتصنيف إبراهيم الأباري، 1984، 1984، 41/3.

اعترضوا، لأن الفضلة لا بد لها من اعتبار.

ويشتراك كل من التتميم والاحتراض والتكميل مع الاعتراض في المعاني والنكت البلاغية التي يأتي من أجلها، على مذهب من رأى أن الاعتراض هو أن يؤتى في أثناء الكلام أو بين كلامين متصلين معنى بجملة أو غيرها لنكتة ما، وبعضهم قال: لنكتة سواء كانت دفع التوهم أو غيره. ويرى العلوى^(١) أن التتميم والتكميل (الإكمال) مشتركان في أنهما إنما زيداً من أجل دفع الوهم، فمن جهة اللفظ: فإن التتميم إنما يقال في شيء نقص ثم تُتمّ بغيره، أما التكميل فإنه نام لم ينقص منه شيء إلا أنه أكمل.

ومن جهة المعنى: فاللتيم يرفع الخطأ مما ليس ذمًّا، في حين التكميل: يرفع الذم المتورّم إذا لم يذكر مع أن هناك تداخلاً كبيراً جداً بين أمثلتهما، فنجد أن الشاهد يرد في الاعتراض والاحتراس والتكميل والتكميل؛ لأن جانب التغريق هنا المعنى، وكل كاتب يضعها من منظور تفسير هو.

وكما بينا فيما سبق أن الاعتراض هو أن يأتي في مجرى الكلام كلمة أو جملة أو أكثر لا محمل لها من الإعراب لنكتة بلاغية، وأقصد الاعتراض المفيض. ويلاحظ أن مفهوم الاعتراض عند البلاغيين أعمّ من مفهومه عند النحاة، وذلك لأن البلاغيين يعدون الواقع بين الكلامين المتصلين معنى لا لفظاً جملة اعتراضية، أما النحاة فلا يسمونها اعتراضية، حتى يكون ما قبلها وما بعدها بينهما اتصال لفظي، ومن هنا كان اهتمام النحاة بموضع الجملة اعتراضية، واهتمام البلاغيين بذلكها وأغراضها. وما سبق تنتهي أن الاعتراض في العربية له قيمة تعبيرية كبيرة، وأنثر لغوي عظيم، وبذا ذلك من خلال ما قمنا من شواهد قرآنية وشعرية حقيقة جلية لا تخفي على دارس، ولا تغيب عن باحث، وتلكم الحقيقة تكمن في الدلالة المعنوية التي يضيفها الاعتراض، وذلك لأن الاعتراض يُضفي على الأسلوب تقوية وتوضيحاً وتحسيناً وتسيديداً. وهو دليل صادق على رحابة التعبير في اللغة العربية، وإحكام تراكيبها، ودقة بنائها الأسلوبي⁽²⁾. وبين العلو⁽³⁾ أن الاعتراض يدخل لفادة حاربة مجرى التأكيد، وهو يات من أبواب البلاغة، الفصاحة.

وعليه فإن هناك اتصالاً وثيقاً بين الاعتراض والخشوا. فكل ما دخل التركيب بين متلازمين مع إمكانية الاستغناء عنه، دون أن يحدث خللاً في التركيب بعد اعتراضًا (خشوا)، من غير أن نغفل الجانب المعنوي له كما بينا ذلك في دلالات الاعتراض.

خالص

الحسو والزيادة وللغو والاعتراض والالتفات مصطلحات تناولها علماء العربية في كتبهم - فالحسو أشيع تلك المصطلحات في التراث البلاغي لا يراد منه ظاهر لفظه، وهو مراد للاعتراض

⁽¹¹⁾ العلمي، التيار، ص: 452 - 453.

⁽²⁾ عبد المنعم عبد الله، الاعتراض في اللغة العربية، ص 39.

⁽³⁾ العلمي، الطراز، ص 283.

عند البلاغيين، ويدل على الزيادة المفيدة وغير المفيدة. وهو عند سبويه صفة غير مستحبة لكل ما فصل بين متلازمين، نظراً لشدة الاتصال بينهما، يقول: لا يجوز لك أن تفصل بين الجار والمجاور بحشو⁽¹⁾. وبعد الحشو مراداً للاعتراض إذا وقع بين متلازمين بحيث لا يؤثر إسقاطه من التركيب في معنى الجملة. ويرى الزركشي أن الأولى اجتناب عبارة الحشو واللغو في الآيات القرآنية، فالكلمة حشو أو لغو من جهة الإعراب، لا من جهة المعنى⁽²⁾.

– الزيادة مصطلح يطلق على كل ما دخل بين متلازمين، يمكن إسقاطه دون أن يحدث خلاً في التركيب، من غير أن نغفل الجانب الدلالي للزائد، ويشمل جميع أقسام الكلام (الأسماء والفعال والحرف). والزيادة تنسب إلى جملة الكلام (التركيب) لا إلى الكلمة المجاورة.

– اللغو مصطلح يطلق ويراد به كل ما دخل التركيب دون أن يغير أصل المعنى، بل يمنجه قوة وتأكيداً، فقد عند سبويه (ما) في قوله تعالى: «فِيمَا نَقْضُهُمْ مِثْاقَهُمْ» لغواً في «أنَّهَا لم تحدث إذا جاءت شيئاً لم يكن قبل أن تجيء من العمل، وهي توكيده للكلام»⁽³⁾. وذكر في موضع آخر أن الفصل بين الجار والمجاور لا يجوز، وعدة حشو⁽⁴⁾. فهو يرافق بين الحشو واللغة، ويعدهما صفة غير مقبولة. فاللغو حكم يطلق على الزائد في التركيب، ويدل أحياناً على صفة غير مقبولة لكل ما فصل بين متلازمين بينهما اتصال وثيق. أما التوكيد فهو مصطلح وظيفي، يبين وظيفة الحشو أو اللغو في التركيب.

– الاعتراض من المصطلحات التي تتناولها النحوة والبلاغيون، فيبنيوا مواضعه ودلائله بيد أن المصطلح كان مضطرباً عند البلاغيين، فقد تكرر عندهم بسميات مختلفة، منها: الافتراض والاعتراض والتمثيم والكميل والحشو... وهو من طرق الإطباب، وجزء من الافتراض بمعنى الواسع – ولهذا جعل ابن رشيق القمياني جميع أمثلة الاعتراض تحت باب الافتراض – فإذا وقع بين متلازمين لا يؤثر إسقاطه من التركيب في معنى الجملة بعد اعتراضه، ولا يقف عند الجمل فقط بل يتعداه إلى جميع أقسام الكلم، ولا بد أن يتصل الاعتراض بالكلام الذي وقع معتبراً فيه؛ لأنه مسوق لتوكيده وتقريره. وهناك فروق دلالية بين الحشو والاعتراض: فالحسو حكم يطلق على المفيد وغير المفيد، أما الاعتراض فمسمي يطلق على المفید فقط، مع أن بعض البلاغيين قد ساواه بينهما.

⁽¹⁾ سبويه، الكتاب، 111/3.⁽²⁾ الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 1499/3.⁽³⁾ سبويه، الكتاب، 221/4.⁽⁴⁾ سبويه، الكتاب، 111/3.

المصادر والمراجع

- محمد زغلول سلام، منشأة المعارف، الإسكندرية.
- حروف المعاني وزيانتها في الترکيب، على النوري، مجلة كلية الدعاة الإسلامية، ليبيا، طرابلس، العدد الثاني عشر لسنة 1995م.
- الحشو، على الجندى، مجلة الأزهر من ص 850 - ص 853 القاهرة، الجزء السابع، السنة الرابعة والثلاثون، يونيو، 1962.
- حلية المحاضرة في صناعة الشعر، الحاتمى، تحقيق: جعفر الكتานى، دار الرشد، العراق، 1979م.
- الخصائص، ابن جنى، تحقيق: محمد على النجار، دار الشؤون الثقافية، بغداد، 1990م.
- ديوان ابن المعتز، تحقيق: كرم البستانى، دار صادر، بيروت.
- ديوان أبي تمام بشرح الخطيب التبريزى، تحقيق: محمد عبد عزام دار المعارف، القاهرة، ط 4.
- ديوان الخطىنة برواية وشرح ابن السكوت، تحقيق: نعمان محمد، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 1، 1987م.
- ديوان الشماخ بن ضرار النباني، حققه وشرحه: صلاح الدين الهايدى، دار المعارف، مصر.
- ديوان الفرزدق، شرحه وضيشه: علي فاعور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1987.
- ديوان المتibi، مصطفى سبيسي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1986م.
- ديوان زهير، دار صادر، بيروت، ص 86.
- ديوان طرفة بن العبد، دار صادر، بيروت، 1961م.
- ديوان عدي بن زيد العبادى، تحقيق: محمد جبار المعبيد، دار الجمهورية للنشر والطبع، بغداد، 1965م.
- ديوان عنترة، دار صادر، بيروت، ط 1، 1992م.
- ديوان كثير عزة، جمعة: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1971م.
- سر الفصاحة، ابن سنان الخفاجى، تحقيق على فودة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 2، 1994م.
- أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجانى، تحقيق: محمد الاسكندرانى، دار الكتاب العربى، بيروت، ط 1، 1996م.
- أسلوب الافتات فى البلاغة القرآنية، حسن طبل، دار الفكر العربى، القاهرة، ط 1، 1998م.
- الأسلوبية، فتح الله أحمد سليمان، الدار الفنية للنشر، مصر، 1990م.
- الاعتراض فى اللغة العربية، عبد العظيم عبد الله، مجلة الفيصل، العدد الرابع والثمانون بعد المئة، لسنة 1992م.
- الانزياح فى منظور الدراسات الأسلوبية، احمد محمد ويس، كتاب الرياض، مؤسسة الياء، الرياض، ط 1، 2003م.
- الإيصال فى علوم البلاغة، القزوينى، تحقيق عبد الحميد فناوى، مؤسسة المختار، القاهرة، ط 1999م، 1م، ص 174.
- البرهان فى علوم القرآن، الزركشى، تحقيق: محمد أبو الفضل، عيسى البابى الحلبي، ط 2.
- البلاغة القرآنية فى تفسير الزمخشري، محمد أبو موسى، دار الفكر، مصر.
- البلاغة تطور وتاريخ، شوقي ضيف، دار المعارف، مصر، ط 2، 1969م.
- البيان فى روانق القرآن، تمام حسان، عالم الكتب، القاهرة، ط 1، 1993م.
- جاليات اللغة من كتابة (قراءة جديدة لتراثنا التقى)، عز الدين إسماعيل، النادى الأنسى الثقافى، جدة، أبو بولو للنشر، القاهرة.
- الجمل فى النحو، الخليل بن أحمد الفراهيدى، تحقيق: فخر الدين قبارة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 1985م.
- جهرة أشعار العرب، أبو زيد القرشي، دار المسيرة، بيروت، ط 1983، ص 134.
- جوهر الكنز، نجم الدين بن الأثير الحلبي، تحقيق:

- شرح المفصل، ابن يعيش، إدارة الطباعة المنيرية، مصر.
- شرح ديوان أبي تمام، ضبيطه: شاهين عطية، دار الكتب العلمية، بيروت.
- شرح ديوان أمير القيس، حسن السندي، مطبعة الاستفادة، القاهرة.
- شرح ديوان زهير بن أبي سلمي، صنفه الإمام أبي العباس أحمد بن يحيى الشيباني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1997م.
- الصادحي في فقه اللغة، ابن فارس، تعلق: أحمد حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1997م.
- ظاهرة الاستغناء في النحو العربي، عبد الله باعمر، رسالة ماجستير خطوظة باشراف الأستاذ الدكتور علي الحمد، قسم اللغة العربية، جامعة اليرموك،الأردن، 1993م.
- علم المعانى، بسيونى عبد الفتاح قيود، مؤسسة المختار، القاهرة ودار المعلم الثقافية، السعودية، ط 1، 1998م.
- العمدة في محاسن الشعر، ابن رشيق التبرانى، قدم له وشرحه: صلاح الدين الهواري ودى عوردة، دار الهلال، بيروت، ط 1، 1996م.
- فن البلاغة، عبد القادر حسين، عالم الكتب، بيروت، ط 1977، 2م.
- فسي المصطلح العربي، على توفيق الحمد، free web sit hostin fresservers com الخامسة.
- الكافية في النحو، ابن الحجاج، شرحه الاستراباوى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1995م.
- كتاب التعريفات، الشريف على الجرجانى، دار

توثيق روایة الشعر في النقد العربي القديم

د.الشريف مريعي^(١)

ل八卦 الرواية الشفوية دوراً رئيساً في نقل التراث العربي الأدبي واللغوي من جبل إلى جبل، ومن أكبر المفارقات التي يلاحظها الدارس في هذا المجال ذلك الاعتداد بالرواية الشفوية وتفضيلأخذ العلم بواسطتها على أخذه من الصحف المدونة التي كان يراها العلماء عرضة للتصحيف والتحريف، في حين تعد الرواية الشفوية آمنة في عملية نقل النصوص والمحافظة عليها وعلى أداتها دون تشويه.

وتعج كتب التراث العربي بالأحكام الدالة على تعجب الرواية الشفوية من جهة وذم الأخذ عن الصحف المكتوبة من جهة ثانية، وقد مدح أبو نواس خلف الأحمر بأنه لا يأخذ علمه من الصحف، قال:

لا يهم الحاء بالباء ولا يأخذ أقواله عن الصحف

على أن الرواية الشفوية لم تكن بمنأى عن التحرير بالقدر الذي تصوره العلماء، فقد اكتفت جوانبها الفساد، وكانت عرضة للتغيير والتبدل والخلط والاضطراب لأسباب مختلفة كالشهرة والمشاكلاة والقربي والمعاصرة، وغيرها من الأسباب التي وقف النقاد على الكثير منها في توثيقهم للنصوص الشعرية في العصور التالية.

وقد بذل النقاد في سبيل تصحيح النصوص الشعرية وتوثيقها جهوداً مضنية، واتخذوا لأنفسهم لتحقيق هذه الغاية جملة من المقاييس المنبقة من النصوص نفسها، بمعنى أنهم كانوا يستقرئون النصوص، ويستخرجون منها أدلة تثبت خللها أو فساد روایتها، وما تضمنته تلك النصوص من أدلة على صياغتها البديلة الحقيقة، وقد استمدوا هذه المقاييس من علوم اللغة كالنحو والصرف والبلاغة،

ومن السياقات المعنوية للنصوص، والأدوات الفنية التي دأب الشعراء على استعمالها في إبداعهم، كطبيعة التعبير، وأنواع الأساليب، والعروض والتواقي، وسنفصل فيما يأتي الحديث في هذه المسائل مع تقديم أمثلة ونماذج عن ذلك.

١. علم العروض:

لقد كان علم العروض أحد المقايس الهامة التي اعتمد عليها النقاد في تقدم لرواية الشعر، ومن أمثلة ذلك، النقد الذي يوجهه المعربي إلى رواية بيتين من الشعر لأبي الهندي وهو قوله: سيفني أبي الهندي عن رطب سالم أباريق لم يعلق بها وضر الزبد
مقدمة قزا، كان رقبه رقاب بنات الماء أفزعها الرعد

إذ يعلق المعربي على ذلك بقوله: «هكذا ينشد على الإقراء، وبعضهم ينشد: «رقاب بنات الماء ريعت من الرعد»: والرواية الأولى إنشاد التخوبين... وما استشهد بهذا البيت إلا وفاته عند المستشهد فصيح، فإن كان أبو الهندي من كتب وعرف حروف المعجم فقد أساء في الإقراء، وإن كان بنى الأبيات على السكون، فقد صح قول سعيد بن مسدة في أن الطويل من الشعر له أربعة أضرب». (١)

فالمسألة بالنسبة إلى المعربي لا تخلو من أحد أمرين، وهما: إما أن يكون الشاعر قد أقوى في شعره، وهذا عيب شديد لا يليق بمن يعرف أبجدية اللغة العربية، وإما أن يكون قد شذ عن القاعدة العروضية، وما تواترت عليه البنية الموسيقية للشعر العربي فأضاف إلى أنواع بحر الطويل نوعاً رابعاً في حالة ما إذا كان الشاعر قد بنى أبياته على السكون، وبالتالي فكلا الأمرين غير مقبول من الناحية الفنية.

ومعنى هذا أن المعربي لا يطمئن إلى الاحتمالين معاً، إذ لا يعقل أن يسقط الشاعر أبو الهندي وهو ما هو في مثل هذا الخطأ العروضي، أو في ذلك العيب الذي يعده العروضيون من أشنع عيوب الفافية.

وإذا كان المعربي يهدف - كعادته - إلى بسط جانب من تناقضه العروضية الواسعة في هذا النقد، فإنه لا يخفى على القارئ أيضاً موقفه من عبث النحاة برواية الشعر، ومن ذوقهم السيء، مما يتعارض مع حرصهم على صفاء اللغة وسلامتها من اللحن، حين يقول في سخرية ظاهرة: «وما استشهد بهذا البيت إلا وفاته عند المستشهد فصيح» وحين يغمز بهم بقوله: «والرواية الأولى (التي ورد فيها إقراء) إنشاد التخوبين».

وعلى أساس الموسيقى الشعرية دافع البكري عن الأصماعي في ما اتهمه به القالي من رواية

(١) رسالة الغفران لأبي العلاء المعربي ص 143، 144. والمعروف عند العروضيين أن الطويل يأتي على ثلاثة أضرب: ضرب نام وضرب متبروض وضرب متقطوع، ينظر، علم العروض والتواقي للدكتور عبد العزيز عتيق، ص 29، 30.

فاسدة الوزن، إذ نسب إليه إنشاد بيت للأضبط بن قريع مختل الوزن، وهو قوله:
فصل البعيد إن وصل الحب — ولأقصى القريب إن قطعة

ويقع ضمن مجموعة من الأبيات، فقال: "هذا الإنشاد الذي نسبه إلى الأصمعي لا يجوز، لأن البيت يكون حينئذ من العروض الخفيف والشعر من المنصرح، والأصمعي لا يجعل هذا"⁽¹⁾.

وهكذا أعمد البكري إلى نفي نسبة هذه الرواية إلى الأصمعي، لأن الأصمعي في نظره أحد أساطين الرواية العلمية، وخبرته بالشعر تمنع وقوفه في مثل هذا الخطأ العروضي، إذ لا يعقل أبداً أن ينشد قصيدة ليس بين أبياتها انسجام موسيقى من غير أن يتباهى على ذلك على الأقل، ومنعى ذلك أن القالي يقول على الأصمعي أو أنه منهم بعدم التحرى والتدقيق فيما ينقله من أخبار.

وهذا الدفاع في تنزيه الأصمعي عن رواية الأبيات الفاسدة، إنما يؤكد أهمية الموسيقى الشعرية وضرورتها إيقانها لمن ينخرط في مهمة الرواية، وقد تتبع البكري أوهام القالي فيما رواه من شعر انطلاقاً من مقياس الموسيقى الشعرية، كما هي الحال في روايته لقول الشاعر:

يَا دَار سَلْمِي بَيْن ذَاتِ الْعَوْجِ

قال البكري: قد أحال أبو علي بالوزن واللفظ، فصحة إنشاده، إنما هو: **يَا دَار سَلْمِي بَيْن
دَارَاتِ الْعَوْجِ...**⁽²⁾.

كما قام البكري بإبعاد الرواية التي من شأنها أن تلحق عيباً في القافية وتفضيل روایات أخرى لا يلحقها الخل والفساد، فمن ذلك ما فعله في رواية القالي لبيت العبيث:

عَلَى حِينِ ضَمِ اللَّسِيلِ مِنْ كُلِ جَانِبِ جَنَاحِيهِ وَانْصَبِ النَّجُومِ الْخَوَاضِعِ

فأبدل هذه الرواية بقوله: وهذا البيت أيضاً على غير وجهه، وإنما هو (وانقض النجوم الطوال)، لأن الخواضع منسبة، فكيف يستقيم أن يقول: وانصب النجم المنصب... وأيضاً فإن البيت الذي يلي هذا البيت قوله:

بَكِ صَاحِبِي مِنْ حَاجَةِ عَرْضِ لَهُ وَهُنْ بِأَعْلَى سَدِيرِ خَوَاضِعِ

فلو كان الذي قبله ما أنشده أبو علي لكنه هذا من الإبطاء⁽³⁾.

ومن هذا القبيل اعتراضه على إنشاد أبي علي لقول الشاعر:

كَانَمَا وَجَهَكَ ظَلَلَ مِنْ حَجَرٍ خَضَلَ فِي يَوْمِ رِيحٍ وَمَطَرٍ

(1) سط الآلين في شرح نهاني الشاعري لأبي عبد البكري، 1: 327.

(2) نفسه، 2 - 561.

(3) سط الآلين لأبي عبد البكري، 1: 470.

إذ يقول: قوله (خصل في يوم ريح ومطر) غير صحيح الوزن، وإنما هو (ذو خصل في يوم ريح ومطر)، كذلك أنشده الرواية⁽¹⁾.

إلى جانب تداخل الأوزان وفсадها نبه البكري على ما وقع فيه القالي من أخطاء في روایته للشعر، بالنظر إلى ما هو في هذا الشعر من عيوب تتعلق بالقافية، بحيث يعتبر إنشاد أبي علي لبيت سوار:

ونحن حفزنا الحوزقان بطعنة سقته نجيعاً من دم الجوف أحمرا

وهما من أبي علي القالي، وصوابه:

(سقته نجيعاً من دم الجوف أشكلا)

وحجة البكري في ذلك أن بعد هذا البيت بيتين من روای مختلف عن الروای الذي أورده القالي في البيت الأول، فهما على اللام، ولا يعقل أن يكون ساقهما على الراء⁽²⁾.
كما رفض إنشاد أبي علي القالي لقول الشاعر:

أيا عمرو كم من مهرة عربية من الناس قد بللت بوغرد يقودها

لما في قوله: (من الناس قد بللت) بمعنى بللت، من ضرورة شعرية يمكن الاستغناء عنها،
وعدم اللجوء إليها كما في الروایة السالمة قد بللت أي صليت به⁽³⁾.

فقد فضل البكري هذه الروایة الخالية من الضرورة الشعرية على روایة القالي المتضمنة لضرورة، باعتبار أن أفضل الشعر ما خلا من الضرورة وهي القاعدة المتعارف عليها بين العروضيين.

وعلى هذا النحو راح البكري يتبع أخطاء القالي وعثراته فيما رواه من شعر، ويحاول أن يرد الآيات التي وهم فيها أبو علي اعتماداً على ما في بنيتها الموسيقية من خلل، وفي الأمثلة السابقة دلالة واضحة على ما يملكه البكري من أذن موسيقية، ومن معرفة عميقة بقواعد الشعر، فاتخذ من ذلك مقياساً لتصحیح روایة بعض الأشعار.

وبالاعتماد على هذا العقیاس العلمي حاول ابن رشيق الفصل في نسبة بيت من الشعر حين قال: "... وقال بعض المحدثین في صفة الحباب، أظنه أبا الشیص:

فواقع تحکی ارتعاش البنان.

إن كان في قصیدته التي من المقارب، وإلا فهو لغيره بتونين الجزء الأول، وإسكان الجزء

(1) التسبیب على أورهان أبي عسی في أعماله لأدی عبد البكري، ص 90.

(2) نفسه، ص 37.

(3) نفسه، ص 31.

لآخر، ويكون حينئذ ضربا من السريع أو لا⁽¹⁾.

فابن رشيق هنا يشير إلى فرضيتين: أولاهما أن يكون البيت من المتقرب وفي هذا الحال تجوز نسبة إلى أبي الشيص، لأن لديه قصيدة من المتقرب على هذا الروي، وإما أن يكون من السريع الأول أي بقراءته على أساس توين الجزء الأول، وبإسكان الجزء الأخير (فواقع..... البنان)، وفي هذه الحال يكون لغير أبي الشيص.

ولاشك أن ابن رشيق قد ارتكز على معطيات أخرى – لم يوضحها – في فرضيته الأولى، فالوزن والقافية ودھما لا يكفيان لنسبة بيت من الشعر إلى شاعر معين، ولا بد أن يكون قد لاحظ بعض العلاقات الأخرى مثل تشابه أسلوب البيت مع القصيدة التي أشار إليها، وطبيعة الموضوع... إلخ مما لم يفصح عنه.

وبهذا المقياس شكك البلاذري في الرواية التي أخذ بها ابن الأعرابي في بيت شعر الأعشى، يقول البلاذري: قرأت على ابن الأعرابي شعر الأعشى، فلما بلغت:

لَا تشكِّي إلَى مِنْ أَلْمَ النَّسْعَ وَلَا مِنْ حَفَّى مِنْ كَلَّ

وقلت: نقب الحف للسرى.....

فقال لي: (نقب الحف للسرى)، قلت: أعزك الله إن تضمين بيتي عيب عند الحاذق بالشعر، أفيضمن الأعشى مع تقدمه ثلاثة أبيات؟...
فقال: ما تتشده بعد هذا إلا كما أنشدت⁽²⁾.

وهذا الخبر فضلاً عن كونه يبرر تواضع العلماء، ويشير إلى روحهم العلمية حين يتعلق الأمر بتصويب خطأ درجوا عليه، حتى وإن كان التصحيف يتم من قبل مرديهم، فإنه يدل على أن علم العروض كان أحد المعايير التي ارتكز عليها النقاد في تقديم النصوص من الداخل، فالتضمين وهو عدم تمام المعنى بيبيت واحد وإنما يكون ذلك في البيت الموالي، عده العروضيون من عيوب الشعر، وهو يدل على ضعف ملكة الشاعر، وبالتالي لا يسقط فيه لا من لم تصقلهم التجربة من البيتين، ومن هنا استبعد البلاذري أن يكون الأعشى وهو من الشعراء المقتدين في العصر الجاهلي عند النقاد، قد وقع في هذا العيب، خاصة وأن الأمر في هذا النص الذي يشير إليه الخبر يتعلق بتضمين ثلاثة أبيات، وقد كانت حجة البلاذري قوية إلى درجة أن ابن الأعرابي أجاز روايته، وأوصاه بألا ينشد البيت بعد ذلك إلا كما سمعه منه.

2. قواعد النحو:

وإلى جانب هذا لجأ النقاد إلى مقياس علمي آخر في فحص النصوص وهو علم النحو، وهو

⁽¹⁾ فراضة الذهب لابن رشيق الفخواري، ص 16، 17.

⁽²⁾ شرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف لأبي أحمد العسكري ص 149.

مقاييس قواعده قابلة للجدل والتأويل، يعكس علم العروض الذي كانت قواعده مضبوطة صارمة، لا تحتمل ذلك.

فمن الأمثلة على استخدامهم النحو مقياساً لنقد الرواية، ما يرويه عبد القادر البغدادي في خاتمة، فيعيد أن نسبة هذا البيت:

معاوی اتنا پشر فاسچ

إلى الشاعر المخضرم عقبة بن هبيرة الأكدي، أورد الخبر الآتي فقال: «قد رد المبرد على سيبويه روايته لهذا البيت بالنصب، وبتعه جماعة منهم العسكري صاحب التصحيف قال: وما غلط فيه السنوريون من الشعر، ورووه موافقاً لما أرادوه ما روي عن سيبويه عندما احتاج به في نسق الاسم المنصوب على المخصوص، وقد غلط على الشاعر، لأن هذه القصيدة مشهورة وهي مخصوصة كلها، وهذا البيت أولها وبعد...»⁽¹⁾.

علماء الرواية ردوا على سيبويه روايته، لأنها لا تتوافق القاعدة النحوية المعروفة والمقررة التي تنص على وجوب عطف الاسم على مثله، ووجوب تبعية المعطوف عليه للمعطوف في الإعراب، بل إن هؤلاء العلماء اغتنموا فرصة الرد على سيبويه للطعن على النحاة الذين ينصرفون أحياناً في رواية الشعر، ليتأتى موافقاً لما أرادوه، وهو ما كان سبباً في تغيير النصوص من حالتها الأصلية إلى حالة أخرى جديدة.

على أن هذا البيت قد أثار جدلاً بين العلماء فإلى جانب العسكري والمبرد تسأله عنه ابن الأباري وأصحاب المختصر محاولاً الفصل في القضية بأن هذا البيت روى مع أبيات منصوبة ومع أبيات مجزورة، فمن رواه بالجر روى معه أبياتاً مجزورة، فمن رواه بالجر روى معه أبياتاً مجزورة مثله، ذكرها البغدادي في خزانته ومن رواه بالتنبض روى معه:

أدieroها بنى حرب علىكم ولا ترموا بها الغرض البعيد⁽²⁾

إذ علق أبو جعفر النحاس على ذلك بقوله: «ولا ينشَّ ثلاثاً ينصبِّه بقتلت»، لأن قوله: (كلاه)
(3)

فـاـذـكـرـ الـقـاعـدـةـ الـعـصـمـيـةـ لـأـقـعـدـ شـبـابـ النـجـاشـيـةـ فـانـهـ لـأـنـهـ مـنـ الـشـبـابـ الـعـصـمـيـةـ

260 : 2016-01-01 10:59:00 (1)

میراث ادب عرب

٣٦٧

أنها مفعول به للقتل قتلت، باعتبار أنها منعوت، والجملة كلهن قتلت التي تقدمتها رتبة نعت لها، والنعت لا يسق المنعوت عند النحاة، وبالتالي فإن روایة البيت على ذاك الأساس، أهي على أساس نصب ثلاث مردودة بحكم القاعدة النحوية.

لقول الشاعر:
كما اخذ البكري من سلامه القاعدة اللغوية مقياساً علمياً رفض بموجبه إنشاد أبي علي القالي

إذا انبطحت جافت عن الأرض بطنها وحوأها راب كهامنة جنبل

حيث علق على هذه الرواية بقوله: «كذا أنشده أبو علي رحمة الله (وحوأها)، وإنما هو (وحوى بها)، لأن خوى لا أصل له في الهمزة وهو مع ذلك لا ينبع إلا بالباء، فقال: خوى البعير تخوية إذا برر크 ثم مكن لفتناته في الأرض، ولا يقال: خويته أنا، ويقال: خوى به، كما نقول: ذهب، وذهب لا ينبع إلّا بـ»⁽¹⁾.

ومن الأمثلة على استخدام النقاد مقياس النحو في تقويم رواية النصوص ما يتضمنه هذا الخبر الذي يصور نقاشاً علمياً بين المازني والتوزي في مجلس الخليفة الراونق «وذلك أن جارية عنت بحضرته:

فرد التوزي عليها: نصب رجلاً ظاناً أنه خير ابن، فقالت: لا أقبل هذا ولا غيره، وقد قرأته كذا على علم الناس بالبصرة أبى عثمان المازني، فأحضر المازني من سر منرأى. قال: فلما دخلت على الخليفة قال له: فمن الرجل؟.... فسألته عن البيت، فقالت: صوابه رجلاً، فقال: ولم؟ فقلت: إن مصابكم مصدر بمعنى إصابتكم، فأخذ التوزي في معارضتي، قلت هو بمنزلة قولك: إن ضربك زيداً ظلم، فالرجل مفهول مصابكم، وظلم الخبر، والدليل عليه أن الكلام معلق إلى أن تقول ظلم، ففيتم. فقال التوزي: حسبي، وفهم، واستحسن الوافق⁽²⁾.

فقد وظف المازني - مثلاً رأينا - معرفته بقواعد النحو والصرف لإثبات صحة وجهة نظره في روایة البیت حتی حسم الأمر لصالحه، فاقتبع به خصمه واستحسنه الخليفة، ولا شك أن حجته تلك كانت قوية إذ ليس من السهولة بمکان أن يتنازع خصمه عن رأيه بحضور الخليفة، ويعدل عن طریقته في روایة البیت.

وقد تعمدنا نقل هذا الخبر بكمله — على طوله — لأنّه يحمل أكثر من دلالة فيما يتعلق بتوثيق النصوص الشعرية عند النقاد القدماء، فهو بالإضافة إلى دلالته على احتكامهم إلى مقياس التحو في تقويم النصوص وتصحّحها، فإنه يشير إلى الاهتمام بالبالغ الذي كان يولى لهذه العملية حتى من قبل

⁽¹¹⁾ النسبة على أمواله التي على فرم المالي للبيجي، ص: 89.

⁽²⁾ بقعة الوعاء في طبقات المغزب، النحاة للمسقط، ١: ٤٦٤، ٤٦٥.

الخلفاء، وما طلب الوافق للمازنی ليحضر من مدينة (سر من رأى) إلى عاصمة الخلافة بغداد من أجل توضیح الحقيقة في بيت من الشعر إلا برهان ساطع على هذا الاهتمام، كما أن الخبر فضلاً عن ذلك يلمح إلى دور المجالس الخاصة و مجالس الأئمّة في تصحیح روایة الشّعر، تلك العملية التي أسعف فيها الحصیم بمن فهم الحواري، والمعنى.

وفي تتبع العسكري لأخطاء النحويين، خطأ سببواه في روايته بينما للهذاي احتاج به في ترك الشاعر صرف (معاري) وهو:

بهرن ملوب کدم العباط. بیانت علی معاری فاخرات

وقد علق العسكري على البيت بقوله: "وليس في هذا البيت دليل على ما قاله لأنه لو قال: يبيت على معار فاخرات، كان الشعر موزوناً والإعراب صحيحاً"^(١).

ومعنى ذلك أن العسكري يشك في صحة الرواية التي أتى بها سببيوه، لأنها مخالفة للقاعدة النحوية والقاعدة الصرفية، إذ إن قصر المنقوص لا يؤثر في سلامة الإعراب ولا في صحة الوزن شيئاً، وفي هذا التحمل ما يوحى برواية النحوين بعض الشواهد بما يوافق ما يريدونه.

الأسئلة: 3

وإلى جانب هذين المقياسين العلميين، اتّخذ النقاد مقياساً ثالثاً في الاستئثار من النصوص، واعادتها إلى أصولها الصحيحة، وهو مقياس الأسلوب الذي لا يمكن أن يعتمد عليه سوى النقاد الذين تعرّسوا بأساليب الشعر وطرقه، ومن ذلك الخبر الذي أورده الأمدي في الموازنة، يقول الأمدي: «ونحو هذا ما أنشده المبرد لأعرابي، وليس هو عندي من كلام الأعراب»، وهو بكلام المحدثين أشبه:

رضاها فتعود التباعد من ذنبي وأدنو فقصيني، وأبعد طالبا

وتجزء من يعدي وتنفر من فريبي⁽²⁾ وشكواي تؤذها، وصبرى يسرها

هكذا أبدي الأمدي شكه في صحة نسبة الشعر إلى أغراطي، ورأى بأنه أشبه ما يكون بكلام المولدين المحدثين في أسلوبه وعباراته، وربما في معناه، ولعله وجده في البيتين رقة وعذوبة ولينا بعد أن يكون من كلام الأعراط الذي ينسى بالخشونة والغلظة.

⁽¹¹⁾ شرح ما نسب في التصحيف للمسكري، ص 209.

⁽²⁾ الموارنة للأمدي، ١: ٣٥.

منحو لازم

فهو يشك في صحة نسبة هذه الأبيات إلى أبي تمام، ولكنه لم يستطع الجزم بأنها منحولة، لأنها تشبه شعره، وهو وإن لم يذكر وجه التباهي بينهما وبين بقية شعر أبي تمام، فإننا نفتر أنّه يراعي اللغة الشعرية والأسلوب الشعري في هذا القدير.

ويقدم ابن السيد البطليوسى نموذجاً تطبيقياً في هذا المقياس القائم على علاقة الشعر بأسلوب الشاعر فى سبب تعدد الآراء فى نسخته، وهو:

بِالْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰالَمِينَ وَبِسْمِ رَبِّنَا رَحْمَنَ رَحِيمٍ يَا جَلَّ مَا أَعْدَتْ عَلَيْكَ بِلَادَنَا وَطَلَبَنَا فَابْرُقْ بِأَرْضَكَ وَارْعُدْ

فقال: هذا البيت يربو لابن أحمر، ويربو للمتلمس، ومعناه في أحد الشعررين مخالف لمعناه في الشعر الآخر⁽²⁾، ثم طابق بين البيت والشعر السابق واللاحق له في شعر كلا الرجلين، وأصدر حكمه فقال: «والأشبه بهذا البيت أن يكون للمتلمس، لأنه يليق بما قبله وما بعده من الشعر»، وأما شعر ابن أحمر فلا مدخل له فيه⁽³⁾.

فقد أدرك ابن السيد البطاطيسي بحسه النقدي أن الطريقة التعبيرية في هذا البيت غريبة عن أسلوب ابن أحمر، واستطاع بذلك أن يفصل في مسألة اشتراك النسبة في هذا البيت.

وكان أبو العلاء المعربي من الذين أولوا هذه الناحية عناية باللغة في الحوارات التي أجرتها على لسان ابن القارح مع مختلف الشعراء في رسالة الغفران، يجسدها قوله: «هو بكلامك أشبه»⁽⁴⁾ وذلك في نسبته لبيت اختلف فيه بين عدي بن زيد وطرفة، وفي دفعه لقصيدة تنسن إلى نابغةبني جعدة بقوله: «ما جعلت الشين قط رواها، وفي هذا الشعر الفاظ لم أسمع بها قط...»⁽⁵⁾، وكذلك في فضله لمعصر القصائد التي تنسن إلى أمرء القيس، والنابغة⁽⁶⁾.

والخلاصة أن العلماء العرب القدماء شكوا في نسبة بعض القصائد لأصحابها وبنوا شكهم على ما فيها من مغایرة لطرائقهم التعبيرية، وأساليبهم الفنية، وهي طريقة نقبية موضوعية في توثيق

218 : 2 : 1

⁽²⁾ 327: $\|x\|_1 \leq \|h\|_1$, $0 \leq h = x - y \leq x$.

⁽³⁾ ادھناب بی سرخ 281

٣٣٣ - *Al-İlahiyyat* (٤)

رسالة الغفران (في...) (5)

٢٠١ ص: نسخة

النصوص الأدبية، تدل على وعي فيربط النص بصاحبه على أساس من النمط العام في تعبيره.

4. السياق المعنوي:

ونعني به وضع النص ضمن سياقه العام ثم اختباره، ومن أمثلة ذلك ما يرويه ابن قتيبة إذ يقول: قال لي شيخ من أصحاب اللغة اجتمع الرواة على خطأ في بيت لبيد وهو يقول:
من كل محفوف يظل عصي زوج عليه كلية وقرامها

وقال: المحفوف الهودج، والزوج النمط، فكيف يظل النمط وهو أسفل العصي وهي فوق، وإنما كان ينبغي أن يردد من كل محفوف يظل عصي زوجا ثم يرجع إلى المحفوف فيقول عليه كلية وقرامها⁽¹⁾، فمعنى البيت – حسب الرجل – لا يستقيم، إذ يتطلب أن يظل النمط العصي وهو في الأسفل، والعصي في الأعلى، وإن كان ابن قتيبة لم يطعن إلى هذا الشيخ الذي نسبه إلى أصحاب اللغة وعلق قائلاً: «ولا أرى هذا إلا غلطا منه، ولم تكن الرواة لتجتمع على هذه الرواية إلا بأخذ عن العرب»⁽²⁾.

ومن هذا المنطلق أيضاً رد علي بن حمزة رواية المبرد لبيت الفرزدق في رثاء ابني مسمع:
ولو قتلا من جنم بكر بن وائل لكان على الناعي شديداً بakahما

والرواية الصحيحة حسب علي بن حمزة: «من غير بكر، ولا يجوز ما روى لأنه نفي لهما عن سبهما وجعله إياهما وشيطاناً (أتباعاً وأحلافاً)»⁽³⁾.

وهكذا كان نقد علي بن حمزة رواية المبرد مبنياً على أساس مدى استقامة المعنى الذي يفترض أن يكون ملائماً لغرض الشاعر، والسياق يحيل أن تكون الرواية كما أوردها المبرد، لأن ذلك بعيد عن المنطق الذي انطلق منه الفرزدق.

ومن الأمثلة على اتخاذ النقاد السياق المعنوي مقاييساً لفحص النصوص بغية إثبات صحتها أو رفضها، ما يرويه العسكري من أن أبي عبيدة روى لأمرئ القيس «مكر ممر»، فقال العسكري: إنما الرواية «مفر»، فقال: أيصفه بالفار؟ قال العسكري: آخر البيت يدل على أوله، ألا تراه قال: «مقلب مبر معاه»⁽⁴⁾ أي أنه بالنظر إلى آخر البيت نرى أن السياق يحتم أن تكون بدايته «مكر مفر»، ولا وجه لرواية أبي عبيدة.

وقد اختلف الرواة في رواية قول الشاعر:

⁽¹⁾ الشعر والشعراء لابن قتيبة، ص: 176.

⁽²⁾ نسخة، ص: 176.

⁽³⁾ النسبيات على أعقاب الرواية على بن حمزة، ص: 112.

⁽⁴⁾ شرح ما يقع فيه التصحيف للعسكري، ص: 83.

زوجك يسا ذات الثنايا الغر والمرتلات والجبيين الحر

فقال ابن الأعرابي إنما هو الربلات بباء تحتها نقطة، وقال أبو عبيدة: «بروبيه المصحفون والآخرون من الدفائر الربلات، وما الربلات من الثنايا والجبيين وهي من أصول الفخذين، وإنما هي الربلات، يقال: ثغر رتل: إذا كان مفلجا»⁽¹⁾.

وإذا كان ابن الأعرابي لم يقدم دليلاً وحجة على ما ذهب إليه، فإن أبي عبيدة جعل من السياق المعنوي دليلاً على صحة وجهة نظره، فما دام الشاعر قد ذكر الثنايا والجبيين، فلا بد أن يكون قد أراد الثغر المفلج، وليس أصول الفخذين، لأن ذلك أقرب إلى ما كان فيه من معنى.

ومن هذا القبيل ما نقله أبو أحمد العسكري من كتاب لأحد العلماء قال: زوى أبو عمرو بيت ابن مقبل:

منحت نصارى تغلب إذ منحتها على نأيهما جداء ماتعنة الغير

فقال الأصممي هذا خطأ، لأن الغير بقية اللين، وهي جداء (لا لين لها)، فكيف تمنع بقية لبنيها، وإنما يجب أن تكون حذاء وهي الخفيفة تسرع فيهم⁽²⁾.

فالأشصممي يرى بأن المعنى برواية أبي عمرو يكون مضطرباً فاسداً، إذ كيف تمنع الناقة التي لا لين لها بقية اللين؟، وقد اهتدى بفضل خبرته اللغوية إلى الرواية الصحيحة التي يستقيم بها المعنى وهي حذاء.

وعلى هذا الأساس اختار ابن السيد البطليوسى رواية "ذئوق" على رواية "هتوف" في قول الشماخ بن ضرار:

هتوف إذا ما خالط الظبي سهمها وإن ربع منها أسلنته السنواز

لأنه في نظره قال قبل هذا البيت:

إذا أنسض السرامون عنها ترنمت ترنم ثكلى أوجعتها الجنائز

فقوله ترنمت يعنيه عن قوله: هتوف⁽³⁾.

وقد أعاد ابن السيد ترتيب بعض أبيات قصيدة لظرفة بن العبد، مستأنساً بهذا الأساس التكاملى في القصيدة الشعرية وانسجام بنيتها، وهي قوله:

الفتى عقل يعيش به حيث تهدي ساقه قدمه

⁽¹⁾ نفسه، ص 85.

⁽²⁾ نفسه، ص 78.

⁽³⁾ (الافتخار للبطليوسى)، ص 411.

عند أنصاب لها زفير في صعيد جمدة أدمه

فالـ: ولا مدخل لقوله: عند أنصاب في هذا الموضع، ولا ينبعـ به إلا على استـكراـه وتأـويلـ
بعدـ، وإنـما موضـعـه بـعـدـ قوله:

⁽¹⁾ لأنهم كانوا ينتسبون بالآراء عند الأصناد.

ومثال ذلك فعل الأعلم الشنيري في قتل الشاعر:

يوم ارتحلت بيرلسي قبيل برذعنى **والعقل متأله والقلب مشغول**

ثم انصفت الى نصري لأنعشة أثر الحجاج الفوادي، وهو معقول

إذ يقول: كذا وقع هذان البيتان والصواب أن يكون الأول ثانياً، لأنه انصرف أولاً إلى نصبه
فإن تحله وذهب⁽²⁾.

ومن أعاده لبيان المعنى قام يعقوب بن السكري بإصلاح رواية المفضل الضبي لبيت الأعشى:
ساعة أكير النهار كماشد دت محبيل لـ بونه أعتاما

إذ قام برد رواية البيت وقال: هو تصحيف، وإنما هو مخيل.... رأى خالاً من السحاب، فخشى على بيته أن تفرق للنهر أو يضر بها.... لأنه يقول بعد هذا البيت:

لهم ولوا عنه الحفيظة والصبر
كما اطعن الجنوب الجهاما⁽³⁾

فقد لاحظ ابن السكيت أن رواية لنفطة مخبل بالخاء معجمة هو الصحيح لأن معناها في هذه الحال يتناسب مع السياق العام، ويحدث ترابطًا بين الأبيات بحيث تصبح هناك علاقة معنوية بين البيت الذي وردت فيه الكلمة والبيت الذي يليه.

ومن هذا القبيل ما جاء في خبر متعلق ب الدفاع الأصمسي عن روایته لبیت ابن احمد:
ری ذا شیبه حمال ثقل وابیض مثل صدر السیف بالا

٤٥٢

⁽²⁾ شهادة الخامسة للأعلى الشمسي، ص: ٣٥.

⁽³⁾ شرح ما يقتضيه التصحيح العسكري، ص 135، 136.

حيث اعترض عليه ابن الأعرابي فقال: نالا بالنون من النوال، فقال الأصمعي: إن الشاعر قد فرع من هذا فقال: فيهم شيخ حمال نقل وهو الذي ينيل ويعطي، وفيهم شاب مثل صدر السيف بالا أي حلاً وهو كالسيف في حاله وبأسه، وفسر هذا في البيت الثاني فقال:

إذا ماعد بأساً أو نوالا
بهم يسعى المفاحير حين يسعى

فأراد بالبسحال التي وصف الأربعين الفتى به، وبالنوال وصف به ذا الشيبة أنه حمال نقل...⁽¹⁾. فالأشمعي زيادة على بحثه في دلالة "بالا" وما تؤديه من معنى ينسجم مع التفريع الذي قصده الشاعر في البيت، وهو ما يمكن أن نسميه الانسجام الأفقي، راجح ببحث في علاقة البيت بما بعده، ورأى أن هناك اتساقاً عمودياً أيضاً، فحمل نقل وبالا، له علاقة بقوله في البيت الموالي: بأساً أو نوالا.

هكذا إذن واجه النقاد بعض الروايات من خلال تطبيقهم للقصيدة الشعرية من حيث وحدة أجزائها وصحة مبانيها وتناسق معاناتها.

5. الألفاظ والمعاني:

لقد وازن النقاد بين الروايات المختلفة ورجحوا بينها في إطار حالات اللفظ والمعنى، كأن يكون في الرواية المختارة معنى أبلغ وأصوب، كما في قول الشاعر فطري بن الفجاءة:

أحناء سرجي بـل عنان لجامـي
حتى خضـبت بما تـحدـر من دـمـي

إذ يروى أكناـف سرجـي أو عنـان لـجامـي، وحسب الأعلم الشنتري فإن "رواية من روـيـ (بل عنـان) أحسن وأـبلغـ، لأن العنـان لا يـخـضـبـ الدـمـ إلا بعد سـيلـانـ شـدـيدـ وجـريـ عـامـ، وإـذـ أـضـرـبـ عنـانـ الأولـ بلـ وأـلـجـبـ الخـضـابـ لـعنـانـ ذـلـكـ أـوـكـ وأـلـبـلـغـ فـيـماـ أـرـادـ منـ ذـلـكـ".⁽²⁾

فتـوثـيقـ الأـعـلـمـ لـرواـيـةـ هـذـاـ الـبـيـتـ كـانـ -ـ كـماـ نـلـاحـظـ -ـ بـالـاعـتـمـادـ عـلـىـ ماـ يـؤـدـيـهـ كـلـ لـفـظـ مـنـ

معـنىـ، وـاخـتـيـارـ أـفـضـلـ الـمعـانـيـ تـعـبـيرـاـ عـمـاـ قـصـدـهـ الشـاعـرـ مـنـ مـبـالـغـةـ.

وـعـلـىـ هـذـاـ الـأـسـاسـ أـيـضاـ فـضـلـ اـبـنـ السـيـدـ الـبـطـلـيوـسـيـ رـوـايـةـ "الـأـيـنـ" عـلـىـ "الـمـيـنـ" فـيـ قولـ

الـمـعـرـيـ:

وـالـهـ فـرـدـ وـشـرـبـ الـمـوـتـ مشـترـكـاـ
وـالـعـيشـ أـيـنـ وـفـيـ مـثـوىـ اـمـرـىـ دـعـةـ

وـقـدـ بـرـرـ اـبـنـ السـيـدـ تـفضـيـلـ هـذـهـ الـرـوـايـةـ عـلـىـ غـيرـهـاـ بـقـولـهـ: "ورـأـيـاهـ أـلـيقـ بـذـكـرـ الـمـثـوىـ

وـالـدـعـةـ...ـ فـكـيفـ يـقـالـ: (ـهـذـاـ تـصـحـيفـ)، وـتـحـتـهـ مـعـنـىـ شـرـيفـ، وـالـمـيـنـ أـولـىـ بـأـنـ يـكـونـ تـصـحـيفـاـ، لـأنـ

⁽¹⁾ شـرحـ ماـ يـقـعـ فـيـ التـصـحـيفـ لـالـعـسـكـريـ، صـ 152.

⁽²⁾ شـرحـ الـحـمـاسـةـ لـأـعـلـمـ، 2: 68.

⁽¹⁾ المثل والدعة لا يلتقيان بالمعنى كالتامهما بالآباء.

فابن السيد ينفي أن يكون في الرواية التي رشحها تصحيف، لأن لفظها مرتبط بمعنى شريف من جهة، ولأن الأئمّة يذكرون المثلوى والداعمة، في حين لا يلتم هذان اللفظان مع المين التي يجدر أن تكون مصحفة، وبالتالي، فالمعنى، من لفظ الرواية المختارة أوضح وأنتسب.

ومن الأمثلة على استخدام النقاد مقياس اللفظ في توثيق النصوص ما نراه من رأي أبي عبيدة البكري في رواية بيت الشاعرة ليلي الأخيلية:

لَا تَقْرِبُنَ الْدَّهْرَ أَلْ مَطْرَفَ
لَا ظَالِمٌ أَفْ يَهُمْ وَلَا مَظْلُومٌ

حيث علّق على هذه الرواية بقوله: «هذه الرواية هي الجيدة لوجهين: أحدهما أنها أفادت معنى حسناً لأنّه قد يكون ظالماً أو مظلوماً من غيرهم، فيستجير بهم لرد ظلمته، أو لاستفهام مكروه عقوبته، فلا بد لهم من إجارته، والوجه الثاني أن قوله: لا تقربن الدهر قد أغنى عن قوله أبداً فصار حشوأ لا يفيد معنى⁽²⁾، فاستجادة البكري لهذه الرواية وتفضيلها على غيرها مؤسس على سببين: أوليهما أن فيها تائساً وإفادة معنى، وثانيهما أن فيها إيجازاً لنظرياً في قوله: لا تقربن الدهر، وهو يغبني عن الإطباب والحسو الذي لا يفيد معنى، وهو ما لاحظه البكري في الرواية الأخرى (لا ظالماً أبداً ولا مظلوماً).

ومن هذا القبيل أيضاً ترجيح البكري لرواية قول ابن الرومي:

لارغد مساکان فیه وأوسع
وإلا فما يبكيه منها وإنها

حيث فضلنا على روایة: (إنها لارحب مما كان فيه وأوسع) ، ورأى بأنها أجود لأن قوله: لارحب وأوسع لفظتان بمعنى واحد، أما قوله لارغد فيفيد معنى آخر لا يتم الربح والسعادة إلا به⁽³⁾.

فقد لاحظ ما في الرواية التي لم يستسغها من إطنان إذ استعمل فيها لفظان بمعنى واحد وهما أرحب وأوسع، في حين أن لفظة أرعد في الرواية المختارة موجزة وتتضمن إيحاء بمعنى أخرى.

٦. فقه اللغة:

رأى النقاد أن الرواية تفتّح أحياناً من جهة شابه الألفاظ نتيجة تصحيف السمع خاصة، فعدوا إلى تصحيح النصوص بالاعتماد على خبرتهم باللغة العربية من حيث تراذفها وتضادها واستئقاها، مما أطلقا عليه مقياس فقه اللغة في تصحيح النصوص، ومن أمثلة ذلك ما أورده ابن السيد الباطلبوسي في شرح سقط الزند لأبي العلاء المعربي حيث وقف عند قول الشاعر:

⁽¹¹⁾انتصار من عدٍ عن الاستئثار للطبيعة، ص 30، 31.

⁽²⁾ سط الازم، البكري، 2: 561.

٩٢٦:٢، نسخة^(٣)

وَقَاسِمُ الْجُودِ فِي عَالٍ وَمُنْخَضٍ كَفْسَمَ الْغَيْثِ بَيْنَ النَّبْتِ وَالشَّجَرِ

وراح ينعمق أصول الألفاظ لينقض روایة النبت والشجر، وعلق على ذلك بقوله: «كذا وقع هذا البيت في نسخ السقط وكذا رويته، وليس بصحيح عند التأمل لأن النبت اسم يعجم الشجر وغيره مما تخرجه الأرض. وإن كان قد ورد عن أحد من اللغويين أن النبت غير الشجر فليس بصحيح، والصواب (بين النجم والشجر) لأن النجم ما لا يستقل على ساق، والشجر المشهور فيه ما استقل على ساق، وقد جاء في كتاب الله تعالى (وأنبأنا عليه شجرة من يقطين)، فسمى اليقطين شجراً وهو لا يقوم على ساق»⁽¹⁾.

فعلى الرغم من كون البطليوسى لم يغير روایة البيت إلى ما لا يراه صحيحاً، إلا أنه لم يجد وجهاً لـ تلك الرواية، إذ لن تكون قسمة الغيث بين النبت والشجر إلا عادلة، وهو ما لا يتناسب مع المعنى الذي أراده الشاعر في صدر البيت، هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإن النبت عام والشجر جزء منه، وبالتالي فلا مسوغ لقول الشاعر: قسمة الغيث بين النبت والشجر، وقرر ابن السيد البطليوسى أن الرواية الصحيحة هي (بين النجم والشجر)، فبذلك يستقيم المعنى الذي أراده الشاعر، ويحصل انسجام واتساق بين صدر البيت وعجزه.

وعلى أساس هذا الاعتراض رفض أبو زيد الأنصاري روایة أبي عمرو بن العلاء لبيت أمرئ القيس:

أَحَانِرَ أَنْ يَرْتَدَ دَائِنِي فَانْكَسَا تَأْوِينِي دَائِنِي الْقَدِيمَ فَغَلْسَا

إذ اعتبر أبو زيد غلساً مصحفة وصوابها علساً (بالعين المهملة)، لأن المتائب في نظره لا يكون مغلساً في حال واحدة، فغلس إنما هو أنتي في آخر الليل، وتائب جاء آخر النهار أما علساً فمعناه أشد وبرح⁽²⁾.

فقد أدرك أبو زيد بحسه اللغوي أن لفظة غلساً لا تنstem مع المعنى الذي أراده الشاعر، ولا تنstem مع ما قبلها، فهي تحدث تناقضاً في المعاني يصل إلى حد التناقض، ولم يكتف أبو زيد بهذا بل راح يقتصر رواية بديلة لهذه اللفظة قريبة منها في بنيتها الصوتية وتتحدد معها في بنيتها الصرفية والعروضية وهي كلمة (علساً)، وإن كان العسكري قد ذهب إلى تخطئة أبي زيد في هذه المسألة والانتصار لأبي عمرو بن العلاء، لاعتبارات هي إجماع الرواية على روایة أبي عمرو الكوفيين منهم والبصرىين على السواء، ولسبب آخر يهمنا أكثر هنا وهو أن بكر وغلس ليس هو أنتي أول النداء، وقد يقال في كل ما نقدم عن وقته: بكر، حتى قالوا: بكر البرد وبكر الحر وسمى ما يتقدم من الفواكه باكورة، وفي حديث النبي ﷺ: [من بكر وابن بكر...]. ولم يرد من أنتي الجمعة بكر، وإنما

(1) شرح سقط الزند، لابن السيد البطليوسى، 1: 138.

(2) شرح ما يقع فيه التصحيف للعسكري، 109، 110.

أراد من تقديم الوقت، وقال امرؤ القيس: تأوبني دائي، فتقدم الوقت الذي كان يتأوبني فيه⁽¹⁾. وبقدر ما تعجبنا نهاية أبي زيد، وقدرته على استحضار اللفظ الذي رأه مناسباً، وتبهرنا حجه لما فيها من استدلال منطقى قوامه النظر العميق فى أصول الألفاظ والربط بين أجزاء الكلام، بقدر ما يشدنا هذا التحليل اللغوى الذى قام به العسكرى فى سبيل الدفاع عن روایة الجمهور.

وفي السياق نفسه نقف على نقاش على وقع حول روایة بيت الأعشى:

إلى لعمر الذي حطت مناسها تحدي وسيق إليها الباقر العثل

فقد رواه أبو عبيدة حطت مناسها بالحاء غير معجمة، وقال يعني حطاطها في السير، وهو الاعتماد، ورواه الأصمعي حطت بالباء أي شقت التراب، وقال الأصمعي حطت خطأ، ثم جاء على بن حمزة فحكم بين الرأيين، وقال: «أصاب أبو عبيدة في حطت لأن وجه صحيح جيد، وأخطأ الأصمعي في قوله: حطت، لأن تكون معتمدة في سيرها خير من أن تكون خاطئة، والحط الاعتماد، يقال: حط يحط حطا إذا اعتقد، ولما لم يعرفه الأصمعي رد، قال عمرو بن الأهتم:

ذريني وحطى في هواي فلتني على الحسب الزاكي الرفيع شقيق⁽²⁾

وهكذا نرى كل واحد من هؤلاء النقاد الثلاثة قد حاول الدفاع عن روایة معينة انطلاقاً مما تحمله اللحظة من معنى في سياقها، وما يتواتر لها من انسجام داخل النص، نجد ذلك خاصة عند علي بن حمزة الذي وزن بين روایتي أبي عبيدة والأصمعي كما وزن بين المعنين، وخلص إلى ترجيح روایة أبي عبيدة، وفضل أن يكون المعنى: معتمدة في سيرها على أن تكون شافة للتراب، وبالتالي تكون لفظة حطت أقرب في هذا السياق من لفظة خطط.

ومن أجل أن يوفر لرأيه قراراً من الدليل العلمي راح يبحث في اشتراق الكلمة وفي دلالتها المعجمية، كما أورد شاهداً على الشعر على استخدامها بهذه المعنى الذي أثره.

وأخيراً يمكن القول: إن النقاد القدماء قد استخدموها بكفاءة مجموعة من الأدوات في تصحيح النصوص، اشتقرها من النصوص نفسها، وتمثلت في علوم اللغة من نحو وصرف وبلاغة وفقه اللغة، بالإضافة إلى علم العروض والسياق المعنوي للنص، واتلاف اللفظ والمعنى، فوضعوا بهذا المقاريس، لبنة صلبة في بناء منهج توثيقى متكملاً لتقييم النصوص الشعرية التي تناهت إليهم عن طريق الروایة الشفوية تقييماً صحيحاً بحثاً عن أصالتها وصحتها.

⁽¹⁾ نفسه، ص 110.

⁽²⁾ التسبيات على أغاليط الروايات على بن حمزة، ص 81.

المصادر والمراجع

1. شرح الحماسة، للأعلم الشنيري.
2. شرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف لأبي أحمد العسكري، تحقيق عبد العزيز أحمد، القاهرة، مطبعة صسطفى البانى الحلى، الطبعة الأولى، 1936.
3. شروح سقط الزند، لابن السيد البطليوسى، تحقيق مصطفى السقا وعبد السلام هارون وإبراهيم الأبياري، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، 1964.
4. الشعر والشعراء لابن قتيبة، تقدم الشيخ حسن تسيم، بيروت، دار إحياء العلوم، الطبعة الثالثة، 1987.
5. علم العروض والقافية للدكتور عبد العزيز عتيق، بيروت، دار النهضة العربية، 1974.
6. قراضة الذهب لابن رشيق القيرولاني، تحقيق منيف موسى، بيروت، دار الفكر اللبناني، الطبعة الأولى، 1991.
7. الموازنة بين شعر أبي تمام والبحترى، للحسن بن بشر الأدمى، تحقيق السيد أحمد صقر، القاهرة، دار المعارف، 1961.
8. رسالة الغفران لأبي العلاء انصرى تحقيق بنت الشاطئ، القاهرة، دار المعارف، الطبعة السادس، 1977.
9. سمعط اللآلئ في شرح أمالى الفالى، لأبي عبد السمكى، تحقيق عبد العزيز الميسنى، القاهرة، 1964.
10. الانتصار من عدل عن الاستبصار لابن السيد البطلينوسى، تحقيق حامد عبد المجيد، مطبعة الرسالة (القاهرة)، د. ت.
11. بقية الوعاة في طبقات اللغرين والنحاء للسيوطى تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، مطبعة عيسى البانى الحلى 1964.
12. التنبیه على أغاليل الرواية في كتب اللغة المصنفات، لطفي بن حمزة، تحقيق عبد العزيز الميسنى، مصر، دار المعارف 1967.
13. التنبيه على أوهام أبي علي في أماليه، لأبي عبد السمكى، تحقيق محمد عبد الجبار الأصممى، القاهرة، دار الكتب، الطبعة الأولى 1926.
14. خزانة الأدب ولاب لباب لسان العرب عبد القادر السبدادى، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، دار الكاتب العربي، 1967.
15. رسالة الغفران لأبي العلاء انصرى تحقيق بنت الشاطئ، القاهرة، دار المعارف، الطبعة السادس، 1977.
16. سمعط اللآلئ في شرح أمالى الفالى، لأبي عبد السمكى، تحقيق عبد العزيز الميسنى، القاهرة، 1964.



من سمات الأداء في ثقافة العرب الأولين (الإيقاع)

د. بلقاسم بلعرج بن احمد^(١)

لقد ثبت علمياً أن حاسة السمع لدى الإنسان أهم الحواس الخمس في عملية الإدراك والتواصل لا مع غيره فحسب وإنما مع الكون كله الذي يمتلك بآلاف الأصوات ليلاً ونهاراً، وأنها الحاسة التي لا تتوقف عن العمل حتى في حالة نوم الإنسان^(٢).

ومن ثم إنها ليست آلة لإدراك المحسوسات من الأصوات فقط وإنما لإدراك المعقولات من المعاني أيضاً؛ فقد ثابت عن العقل في بعض الأحيان في قبول الأشياء ورفضها، نحو قوله تعالى: «فَالْأَوَّلُوا سَمِعُنا وَعَصَبُنا وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعَجْلَ بِكُفْرِهِمْ»^(٣). وقوله تعالى: «مَنْ إِلَهٌ يَأْتِيكُمْ بِضَيَّعَةٍ فَلَا تَسْمَعُونَ»^(٤).

تعني كلمة السمع في هاتين الآيتين فهم الكلام وعقله ثم ما ينتجه عنه من تصرف ورد فعل بعد ذلك. ومنه يتبيّن أن السمع ما وقر في الأذن مما يسمعه الإنسان، وما وقر في العقل مما يفهمه كذلك، فصار بذلك الوسيلة الرئيسة لنقل العلم واكتساب اللغة، ولا يخفى أن اللغة العربية جمعت سعاماً من الأعراش من قبل الرواية واللغويين، ولعله لأجل ذلك عده - ذي نسمع - ابن خلدون أبا الملوك اللسانية^(٥).

إنما بالسمع ندرك الدور المهم والمؤثر للصوت في حياتها؛ به نعيش وعليه نعيش. ولا أدل على ذلك من المعلمين والمعربين والمذيعين والممثلين والمطربين والباعة الجوالين ومن في منزلتهم^(٦) .. لقد توصل الدارسون إلى أن عملية التواصل التي تعتمد على الكلام تستهلك حوالي 70% من

^(١) جامعة قائلة - الخوارزم.

^(٢) ينظر الدليلة المسوقة الكتبة رزكي حسام الدين، مكتبة الأنجلو المصرية ط / ١، ١٩٩٢ ص ٧ وما بعدها.

^(٣) سورة البقرة: ٩٣.

^(٤) سورة النحل: ٧.

^(٥) ينظر المقدمة، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، بيروت ١٩٨٢، ص ١٠٧١ - ١٠٧٢.

^(٦) ينظر الدليلة المسوقة، هامش ص ١٠.

وقت الإنسان الذي يقتضيه متكلماً ومستمعاً⁽¹⁾. وأن هذه العملية لا تقتصر على ما نقول فقط وإنما كيف نقول أيضاً⁽²⁾. وهو ما يعني أن كيفية الأداء الصوتي الكلامي تسهم إلى حد كبير في تحديد مفهوم الرسالة اللغوية⁽³⁾، لأن الآذن تتغفل بكل ما تسمع وتنقاض معه إن إيجاباً أو سلباً، من ذلك مثلاً قول الذلة⁽⁴⁾ عندما سمعت صوت سنان⁽⁵⁾.

**ألا رب صوت رانع من مشوه
ببيج المحييا واضع الأب والجد
يروعك منه صوته ولعله
إلى أمينة يعزى معاً وإلى عبد⁽⁶⁾**

وأك دليل على هذا ما دعا إليه القرآن في كيفية محاورة الآخرين أو دعوتهم أو مجادلتهم، قال تعالى: «اذهبا إلى فرعون إنه طغا فقولا له قولا لينا لعله يتذكر أو يخشى»⁽⁷⁾.

وقال تعالى على لسان موسى عليه السلام: «وأخي هارون هو أنصح مني لساناً فأرسله معي رذءاً يصدقني فأخاف أن يكتبون»⁽⁸⁾.

وقال تعالى: «وجادلهم بالتي هي أحسن»⁽⁹⁾ وقال: «وقل لعيادي يقولوا التي هي أحسن»⁽¹⁰⁾. وقال: «ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن»⁽¹¹⁾.

من كل هذه الأمثلة يتبيّن جلياً أنه إذا كانت اللغة في جوهرها وسيلة من وسائل التواصل المختلفة – وهي أهمها على الإطلاق – فإن حسن الصوت وحسن الأداء ما بين النفس والكلمة وما بين الإنسان والحياة⁽¹²⁾.

وقد كان المجتمع العربي منذ العصر الجاهلي يتواءل بلغة عربية تجمع بين الشعر والثرثرة الذين يمثلان الكلام الذي لا يخرج عن أن يكون تركيباً معيناً لنماذج من الأوزان الموسيقية بينها توافق في الجرس والنغمة والانسجام أي أنه يتركب من وحدات تتشابه وتختلف، وتتكرر وتنتظار،

(1) ينظر ٢٥: SULGER FRANCOIS, LES GESTES VERTTE, SAND PARIS 1986.

(2) ينشر بالمادة المنشورة ص ١٤٩.

(3) نفسه ص ١٥.

(4) هي حاربة الخليفة سعيد بن عبد الملك، ثم آتت بعد وفاته إلى أخيه سليمان بن عبد الملك.

(5) هو معنى سليمان بن عبد الملك وذرته وسبغه.

(6) ينشر العدد، الترباد، الاسن عبد ربه، شرح ووضيـط أـحمد أـمين وآخـرين دار الكـتاب، العـربـي بـحـرـوتـ ١٩٨٢، ٦ - ٦٦.

(7) سورة طه: ٤٤.

(8) سورة النصیر: ٣٤.

(9) سورة الحـلـلـ: ١٢٥.

(10) سورة الإسراء: ٥٣.

(11) سورة العنكبوت: ٤٦.

(12) ينظر الإيقاع الداخلي في الفصيدة العربية المعاصرة خالد سليمان، مجلة الآداب جامعة نصريـة (الجزـائرـ) العـدـدـ ٤، ١٩٩٧ـ، صـ ٢٥٨.

ويتألف من مجموعها ما يمكن تسميتها قطعة موسيقية⁽¹⁾.

يقول الجاحظ: "... أعلم لو أنك اعترضت أحاديث الناس وخطبهم ورسائلهم لوجدت فيها مستعلن مستعلن كثيراً، ومستعلن مفعلن وليس أحد في الأرض يجعل ذلك المقدار شرعاً، ولو أن رجلاً من الباعة صاح: من يشتري بالإنجذب؟ لقد كان تكلم بكلام في وزن مستعلن مفعلن وكيف يكون هذا شرعاً وصاحبها لم يقصد إلى الشعر، ومثل هذا المقدار من الوزن قد يتهدأ في جميع الكلام"⁽²⁾.

وهو ما يستشف منه أن العرب الأوائل كانوا يحفلون كثيراً بالعنصر الموسيقي، ولم يكن ذلك عندهم من قبيل الترف والإهارطيات وإنما عدوه وسيلة فعالة من وسائل الاتصال والتبليل، إذ به يؤثر في المتنبي فينفعل وتتحرك مكوناته فينسابع لذلك العمل الفني وينجذب إليه. ذكر الموسيقى والوزن يقودنا إلى الحديث عن الإيقاع موضع دراستنا.

تعريف الإيقاع:

يذهب أبو حيان التوحيدي إلى أنه فعل يكيل زمان الصوت بفواصل متناسبة متشابهة متعادلة⁽³⁾.

أو أنه "... توائر الحركة النغمية وتكرار الوقوع المطرد للنبرة في الإلقاء وتدفق الكلام المنظوم والمنثور عن طريق تألف مختصر العناصر الموسيقية"⁽⁴⁾.

أو "هو التوازن الناشئ عن تقارب الشبه بين المسافات الفاصلة بين كل نبر ونبر، وهذا التوازن هو مصدر رشاقة الأسلوب وسبب قوته من أسباب ارتياح النفس له"⁽⁵⁾.

وتجدر الإشارة إلى أن الباحثين أدركوا وثوقوا الصلة بين الإيقاع الموسيقي وبين النظام الذي تسير عليه حركة الجسم والطبيعة⁽⁶⁾. فهو من هذه الناحية سمة من سمات الحياة بل هو الحياة نفسها - كما يقولون - يدركه الإنسان في ميده عندما تأخذه أمه لينام أو ترقشه ليكف عن النكاء، وقد أثبتت التجارب الطبيعية أن ضربات قلب الأم تتمثل أول الإيقاعات التي يسمعها الطفل في بطن أمها، وبعد ولادته على صدرها، ونجد إحساسه بالأنماط الإيقاعية الأخرى تنمو معه تدريجياً قبل ولادته⁽⁷⁾.

⁽¹⁾ ينشر قمة اللغة ومحاسن العربية محمد المبارك، دار النكير بيروت ط 1981، 7 ص 282، وينشر المقة الشاعرة لعباس عمود العشاد، مكتبة "أنجلو العمري" 1960، ص 708.

⁽²⁾ البيان والبيان تحقيق عبد السلام هارون، دار الجليل، بيروت (دت) 1988/1، 189.

⁽³⁾ المتناسات، تحقيق حسن السنديني، الطبعة الرحمنية مصر ط 1، 1929، ص 310 وينظر المترن السديع في تحبيب أساليب السادس لأبي القاسم محمد الشافعي تتميم وتحقيق علال الغازى، مكتبة المعارف، الرباط (المغرب) ص 407.

⁽⁴⁾ المعجم التخلص في الأدب محمد الشويني، دار الكتب العلمية بيروت ط 2، 1999، 149/1.

⁽⁵⁾ المتناسلة الشراهة بين الدين والمعنى لعبد الله شبايك، دار حراء الشاهرة ط 1، 1993، ص 70.

⁽⁶⁾ ينشر التعبير المرئي لشزاد زكريا، دار مصر للطباعة ط 1، 1956، ص 20، 21.

⁽⁷⁾ ينظر الدلالة الصوتية ص 5/5، المتن السادس.

وكما يشعر الإنسان بالإيقاع وهو جبين يدركه وهو طفل نائم على صدر أمه أو يرقص ثديها، وهو كذلك كبير وفي كل زمان ومكان، إذ كل شيء في الوجود يتحرك سواءً أكان ذلك حول نفسه أم حول غيره، مستقلًا لم تابعاً، ولننظر إلى الأجرام السماوية وإلى الطبيعة من حولنا وإلى أعضاء أجسامنا وإلى طريقة التنفس ودوران الدم فيها وما إلى ذلك نجد كلًا يتحرك وفق إيقاع معين⁽¹⁾.

ومن ثم لا عجب أن يلحظه كل إنسان في فنونه التعبيرية شعراً كانت أم نثرًا، ومنه كلام العرب الذي إذا استمعنا إليه متصلًا أحمسنا بتشابه كثيارات المسافات بين نبر وأخر، أو بقاربهما، وهو ما يمنع الأذن إحساساً بالإيقاع⁽²⁾. ذلك أن العرب أمة شعر بالدرجة الأولى — فهو ديوانهم — وأن الموسيقى والإيقاع من مقوماته الأساسية وخاصةً تمييزيان له، بهما يؤثر في نفوس المتنقين وبدونهما لا معنى لوجوده⁽³⁾. ولذلك يصعب فصلهما عنه وتداوله بصورة مستقلة عنهما.

إن للإيقاع لذة ولذته لا تظهر في السمع والفهم بقدر ما تظهر في إحساس المتنقى بتحقيق التلاؤم والتطابق بين الأنغام والكلمات والمعاني التي تتفذ — من دون شك — إلى قلبه وتهز أعماقه⁽⁴⁾.

يقول أدوبينس: «الإيقاع في اللغة الشعرية لا ينمو في المظاهر الخارجية لللغة: الجناس، تزاوج الحروف وتنافرها، هذه كلها مظاهرون أو حالات خاصة من مبادئ الإيقاع وأصوله العامة. إن الإيقاع يتتجاوز هذه المظاهرون إلى الأسرار التي تصل بين النفس والكلمة، بين الإنسان والحياة»⁽⁵⁾.

وورد عن بييرتون (ntoBur) قوله: «إن الإيقاع يساعد في إنتاج الانفعال القوي والتأثير المتزايد، والمتناهية والمهابة، وخفة السمع، والسرعة والاسترخاء أو أي تأثير آخر يقصد إليه الشاعر»⁽⁶⁾.

نستنتج مما ذكر أن الإيقاع مثير للاستجابة للصوت والصورة والانفعال والفكرة، وهو من هذه الناحية ليس مجرد حقيقة سيكولوجية فحسب وإنما هو عنصر إبداعي كبقية العناصر الإبداعية الأخرى. وينطوي على بعد نفسي يبلغى مؤثر سهل المرور إلى الجانب الآخر حيث المتنقى⁽⁷⁾.

إنه موجود عند الشاعر والموسيقي والراقص ويقوم على مبدأ النظام والتاسب⁽⁸⁾. كما أنه في حقيقة أمره ليس مادة وإنما هو إحسان تجسده المادة التي يرتبط بها فيتخذ شكلاً مادياً، وهو في

(1) نسبة من 15٪.

(2) ينظر الناحية الشرافية بين البنين والمعنى ص 70، 71.

(3) ينظر على سبيل المثال: عمار الشعر لابن طباطبا العلواني تحقيق طه الحاجري، دار سعد زغلول، القاهرة 1955 ص 3، وموسفي الشعر لإبراهيم أنيس، مكتبة الأجليل المصرية، القاهرة ط 5، 1981 ص 17.

(4) ينظر البلاطية في البلاغة العربية لسمير أبو حمود، منشورات عربادات الدولية بيروت، باريس ط 1، 1991 ص 66، 68، وينظر الشعر العربي المعاصر، قضياباد وظواهره الجنسية والمعرفية لعز الدين إسماعيل دار الكتاب العربي القاهرة 1976 ص 67.

(5) مقدمة للشعر العربي، دار العودة، بيروت ط 4، 1983 ص 94.

(6) إبداع الدالة في الشعر الجاهلي لمحمد العبا، دار المعارف، مصر ط 1، 1988 ص 33.

(7) ينظر المرجع نفسه ص 70، وينظر الإلقاء في البلاغة العربية ص 69.

(8) أي هو تنظيم زمني للحركة، ومن ثم هو تنظيم زمني لحركة المحن.

الشعر والنشر متعدد في الحركات اللغوية وفي الموسيقى مجدد في الحركات الصوتية، وفي الرقص متجل في الحركات البدنية، إن من هذه النواحي كلها بمنابعه الظرف أو الوعاء أو القابل للحركة اللغوية والصوتية والبدنية، فيظهر بذلك للحس، ويشعر الإنسان معه باللذة والجمال، وأي خلل يصيبه

كما أن أي تغير فيه أو تنوع يترتب عليه تغير العاطفة وال فكرة بل والصورة والإحساس

وانطلاقاً مما توصل إليه العلماء من أن للحياة الاجتماعية والبيئة الطبيعية تأثيراً على لغة الإنسان، يظهر في لفاظه وكلماته وأساليبه، يقتضي منطقياً أن تغير الواقع الحياة ومقتضيات التعبير تفرض على الشاعر أو المتكلم التأقلم معها صوتاً وأسلوباً ومعنى.

والمطلع على تراث العرب الأولين يجد أغلب مظاهر عقائدهم محصوراً في أدبيهم أي في اللغة والشعر والأمثال والقصص⁽³⁾، وهي نتيجة منطقية لحياتهم الاجتماعية وصورة صادقة لبيئتهم الطبيعية⁽⁴⁾.

وهي — كما يبدو — مظاهر، للإيقاع فيها حضور قوي، فهم يعتمدون على المنطوق أكثر من المكتوب نظراً لطابع الأمية المتنشي فيهم من ناحية وبساطة وسائل الكتابة والتلوين وندرتها من ناحية ثانية، ولذا نقرأ عنهم تميزهم بأذان موسيقية وإحسان مرhف جعلهم بفضلهم يحسنون بموسيقية الكلام أيًا كان نوعه، وفيختنون في طرق تردد الأصوات في الكلام حتى يكون له نغم وموسيقى، وحتى يسترعى الآذان بالأفاظ، كما يسترعى القلوب والعقول بمعانيه، مما يدل على مهاراتهم في نسج الكلمات وبراعتهم في ترتيبها وتنسيقها، والهدف من هذا هو العناية بحسن الجرس ووقع الألفاظ في الأسماع، بحيث يصبح البيت الشعري أو الجملة من الكلام أثبأ بفضلة موسيقية متعددة النغم مختلفة الألوان يستشع بها من له ذراية بهذا الفن، ويرى فيها دليلاً على المهارة والقدرة الفنية⁽⁵⁾ ولذلك نجدهم كثيراً ما يتبارون ويفخرون في قول الكلام المؤثر في السامع وبمحض شدة العارضة⁽⁶⁾، وقوءة المُنَّة⁽⁷⁾ وظهور الحجة وثبات الجنان والتلوق على الخصم ويهجون بخلاف

⁽¹⁾ بشر الـ ١٥٢، الفصل ١٥٢، ١٥٢.

^{١٢} ينشر إيمان العذالة في الشعر الجاهلي ص ٣٥٠.

(٣) وهذا لا يعني معرفتهم بأدوات وأسلوبات الأدباء والسماع ويشمل من الآثار والتلقي، وهي لبساطتها لا ترقى إلى نفس عناصر نظيرها مشيرة حكماً عملاً على المنشد والشاعر.

⁽⁴⁾ ينشر نعيم الإسلام لأحمد نعيم، دار الكتاب العربي بيروت ط 10، 1969 ص 46 وما بعدها، والنشر الشهري لعبد النعم خطاجي، دار الكتاب الشهري، مكتبة المدرسة، بيروت 1986 ص 69 وما بعدها.

(١٥) لغات الحجية لابنها، في شئون مكتبة ميدوا ، الخامسة (٤٠٢)، ص ١٦٥.

¹⁶ النهاية: قوة الكلام، تشريحه، والرأي الجاد.

الله: الحمد

1

أورد الجاحظ أمثلة شعرية كثيرة يستدل بها في هذا المجال من ذلك قول أحدهم:
 سل الخطباء هل سبحوا كسبحي
 بحور القول أو غاصوا مفاصي
 لسانى بالنثير⁽³⁾ وبالقوافى
 وبالأسجاع أمهر فى الفوادص⁽²⁾
 من الحوت الذى فى لحج البحر
 مجيد الغوص فى لحج المفاص⁽⁴⁾

وهو ما يوحى بأن العرب كانت تنتقى أصوات الألفاظ وتحسن سبکها والتاليف بينها وكذلك التراكيب، مراعية التنسيق الصوتي فيها والانسجام وذلك أفاد منه اللغويون والنحاة كثيراً فهذا الخليل بن أحمد الفراهيدي يضبط ألفاظ اللغة – أسماء كانت أم أفعالاً – في قوله صرفية ذات إيقاع موسيقي مضبوط ودقيق لا يحيد عنه متلوك اللغة، فيما دل مثلاً على الفاعلية من الثلاثي المجرد يكون دائماً على وزن (فاعل) وما دل على المفعولية من (استفعل) يكون على وزن (مستفعل)، وما دل على جمع العاقل من (افت فعل) هو على وزن (مفتلون)⁽⁵⁾.

ولعل هذا كان من الأسباب التي اهتمى بها إلى ضبط أبيات الشعر بالأوزان متخدًا الأساس الصوتي بناءً. ولا عجب في ذلك فاللغة العربية لغة إيقاعية تقوم على مبدأ المقاطع التي تملأ من خلالها تناصباً بين الصوامت والصوات، سواء على مستوى الألفاظ أو على مستوى التراكيب في المنظوم والمنثور.

وقد بلغ أثر العامل الموسيقي فيها أوجه في طورها الجاهلي وفي طورها الإسلامي⁽⁶⁾ الذي لم تخل قراءة القرآن الكريم من الطابع الإيقاعي واللغوي فيه، فقد ورد أن هناك أقواماً ابتكروا أصوات الغناء المصحوبة بالتطريب عند قراءتهم للقرآن، من ذلك أنهم وضعوا بعض المدود في غير مواضعها، وزادوها في أماكن لا يجوزها الأئمة، ومن أمثلة ذلك تفنيهم بقوله تعالى: «أما السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر»⁽⁷⁾ نقلًا عن تفنيهم بقول الشاعر: (بسيط)

أماقطة إباني لست أتعتها نعتاً يوفق عندي بعض ما فيها⁽⁸⁾

(1) ينظر البيان والتبين // 1761.

(2) لم يرد هنا فيما توفر لدى من معجمات كالعنين والجهمة ويسان العرب ويبدو فيه شذوذًا تصرّفناً حيث صحت الوارد، وقد ورد في الشاموس الخبيط (الغباس) بالياء المشتلة عن واو لأجل الكسرة التي قلبها، والغياص والغاص كلها بعين الترول تحت الماء.

(3) الشير: الكلام المنثور.

(4) ينظر البيان والتبين // 1791.

(5) ينظر الدلالة الصورية ص 152، وفقه اللغة وخصائص العربية ص 280.

(6) ينظر عشرينة اللغة العربية لعمرو فروض، دار الكتاب العربي، بيروت، 1981، ص 107.

(7) سورة الكهف: 79.

(8) ينظر الدلالة الصورية ص 153، 154.

كما أن العروضيين استعنوا بالطابع الإيقاعي للآيات القرآنية في تعليم بحور الشعر لطلبهم نحو البحر الطويل:

فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليفكـر⁽¹⁾

فولـن مفـاعـلـن، فـولـن مـفـاعـلـن

والـبـحـرـ الـمـدـيدـ:

تـلـكـ آـيـاتـ الـكـتـابـ الـحـكـيمـ⁽²⁾

فـاعـلـلـنـ فـاعـلـلـنـ فـاعـلـلـنـ

وـالـبـحـرـ السـرـيعـ:

يـاـ أـيـهـاـ النـاسـ اـتـقـواـ رـبـكـ⁽³⁾

مـسـ تـفـعـلـنـ مـسـ تـفـعـلـنـ فـاعـلـلـنـ

وامتـ هـذـاـ الأـئـرـ إـلـىـ الـعـصـرـ الـحـدـيثـ وـصـارـ سـمـةـ أـسـلـوبـيـةـ فـيـ نـشـرـ بـعـضـ الـأـدـبـاءـ الـكـيـارـ عـلـىـ غـرـارـ مـاـ نـجـدـهـ عـنـ طـهـ حـسـنـ مـنـ تـرـدـدـ لـلـأـفـاظـ وـتـكـرـارـ لـلـعـبـارـاتـ تـتوـازـيـ فـيـهاـ الـكـيـاتـ الـإـيقـاعـيـةـ،ـ وـكـانـ يـسـخـنـ ذـلـكـ وـيـتـذـذـ بـهـ⁽⁴⁾.

أنواع الإيقاع:

للإيقاع عند العرب نوعان: إيقاع داخلي وإيقاع خارجي.

– فالداخلى يعرف بجرس اللفظ المفرد أو ما يطلق عليه البلاطيون بـ (فصاحة المفرد) وله وقع كبير على النفس لما له من ارتباط قوى بالدلالة والإياء.

– أما الخارجى فيقصد به الموسيقى الناتجة عن ارتباط الأفاظ وتالها وتناسقها. ومن هذين الإيقاعين يتولد الإيقاع العام للنص الإبداعي شرعاً كان أم نثراً⁽⁵⁾.

1. الإيقاع الداخلى للكلمة:

لم يعن الشعراء بإيقاع القافية والوزن في قصائدهم فقط بل عنوا كذلك بالإيقاع الداخلي في صياغتهم، فجاءت أفالاظهم منسجمة ومتناقة يأخذ بعضها برقب بعض، ولم يكن ذلك سهلاً عليهم مثلاً قد يتصوره بعض الناس، وإنما كان يستهلك من أعمارهم أياماً وشهوراً، وكان منهم من لا يخرج قصيده للناس حتى يحول عليها الحول وهو يجتهد في تصحيحها وتنقيتها وتهذيبها كزهير

⁽¹⁾ سورة الكهف: 29.

⁽²⁾ سورة يونس: 1.

⁽³⁾ سورة النساء: 1.

⁽⁴⁾ ينظر نظرية التفعيم الإيقاعي في الشخصي للبشرى بن سلامة، الدار التونسية للنشر 1984 ص 45 – 53. والدلالة الشربية ص 150.

⁽⁵⁾ ينظر الإيقاع في البلاغة العربية ص 68 – 69.

والخطيبة مثلاً⁽¹⁾.

وإذا انعمنا النظر في مفردات اللغة العربية وجدنا فيها أكثر من عنصر واحد يجعل من الإيقاع الداخلي للكلمة أكثر تأثيراً في النفس من ذلك:

1 – الصوت وأثره الموسيقي:

لا يخلو حرف من أحرف الكلمة من صوت وموسيقى خاصة به وهو بهذه الخاصية يختلف مع أصوات ويختلف مع أخرى، وهو أمر يحتم على المتكلم اختيار المؤلف ورصمه جنباً إلى جنب سعياً للحصول على لفظ مستساغ يقع من النفس موقعاً حسناً⁽²⁾.

وقد كان للخليل بن أحمد فضل السبق في هذا المجال، إنه اللغوي النحوي العروضي الذي عرض حروف العربية حرفًا وأبينة كلماتها بناءً مثيرةً إلى الشروط والأسباب والمعايير التي بها تعرف الكلمة العربية من غيرها، من ذلك أنه ذهب إلى أن لكل حرف من حروف الهجاء طبيعة نفسية خاصة، بفضلها يحسن بناء لفظة أو يقبح بصرف النظر عن مخرج صوته، فالعين والقاف على سبيل المثال لا تدخلان في بناء إلا حستناه لأنهما أطلق الحروف وأضخمها جرساً فإذا اجتمعا أو أحدهما في بناء حسن البناء لنصاعتها⁽³⁾. فربط بين الطبيعة النفسية للصوت وبين وقع جرس اللفظة على السمع والنفس معاً.

ويبدو أنه أثر تأثيراً واضحاً فيمن جاء بعده من البلاعجين، فقد تطرقوا إلى هذا بكيفية مماثلة أو تكاد كحازم القرطاجي⁽⁴⁾ وابن الأثير⁽⁵⁾ على سبيل المثال.

فلو أخذنا مثلًا كلمة (ملع) وجدناها غير منسجمة للأحرف بهذا الترتيب وينبئ عنها الذوق السليم في حين إذا عكسنا أحرفها صارت (علم) وهي كما يبدو منسجمة حسنة لا مزيد على حسنها⁽⁶⁾.

وما قليل عن الحروف يقال عن الحركات المراقة لأحرف المد (الألف والنائمة والواو) وهي الفتحة والكسرة والضمة، إنها أبغضها كما يقول ابن جن⁽⁷⁾. ومن الطبيعي أن يكون لكل منها جرسها الخاص وموسيقاها التي تزيد في تحسين جرس اللفظ أو تقبيحه متلماً ذهب إلى ذلك بعض المعاصرين من تناولوا هذا الموضوع بالدرس⁽⁸⁾. ولعلهم تأثروا في ذلك بالبلاغيين والنقاد القدامى

(1) ينظر المعجم الفصل في أدب محمد التونسي، 386/1، 387.

(2) ينظر الإلقاء في البلاغة العربية ص 76.

(3) العجين، تحقيق مهدي انحرفي وابراهيم السامراني، مؤسسة دار النحررة ط2 إيران 1409، 1409، 53/1، 1984. وينظر الأسس النسبية للأسلوب البلاغي العربي تجريد عبد الحميد ناجي، الموسوعة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت ط1، 1984 ص 47.

(4) ينظر مساجي البلاغاء، تحقيق محمد الحبيب بن الحورقة، المطبعة الرسمية للمحمومية التونسية تونس 1966 ص 222.

(5) ينظر المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق محمد محبي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صبا بيروت 1995، ١/ 159، 159، 160، 160، 193، 194.

(6) ينظر المثل السائر لابن الأثير 159/1، 159/1، 160.

(7) ينظر سر صناعة الإعراب، دراسة وتحقيق حسن هنادي، دار الفلزم، دمشق، ط2، 1993، 17/1، 1993.

(8) ينظر على سبيل المثال الإلقاء في البلاغة العربية ص 77 والأسس النسبية للأسلوب البلاغة العربية ص 49.

الذي وازنوا بين الحركات تقلأً وخفة – على غرار فعلمهم مع الحروف – فما كان خفيفاً على السمع كالفتحة والكسرة حسن لفظه وما كان خف ذلك كالضمة قبح لفظه⁽¹⁾.

وما تجدر الإشارة إليه أنهم لم يتناولوا في هذا الموضوع أجراس الحروف والحركات وتاثيرها الموسيقي بمعزل عن مخارجها لما لهذه الأخيرة من دور في نقل الحرف وخفته، فقد تناول الخليل بن احمد ذلك بدقة في حين نظر إلى الحروف العربية، حيث صرخ بأن بعضها أسهل على اللسان والنطق من بعض، وذكر حروف الدلالة والحروف الشفوية بأنها سهلة النطق ولها كثرة في أبنية الكلام العربي، بل بها تعرف الكلمة العربية من غيرها⁽²⁾.

وقد أكد هذا، الدرس الصوتي الحديث حين أشار علماء الأصوات إلى أن الإنسان عند النطق بالحرف يحتاج إلى مجهد عضلي تشتهر فيه مجموعة من العضلات والأوتار والأعصاب، وهو ليس واحداً، وإنما يختلف من صوت إلى آخر، فما يخرج من الحلق يتطلب جهداً أكبر مما يخرج من الفم أو الشفتين. ولما كانت الفس البشرية تمثل بطبيعتها إلى الاقتصاد في المجهود للوصول إلى غرضها، فإنه متى تحقق لها ذلك شعرت باللذة، والعكس بخلافه، فهي تتغير من بعض الحروف لتقربها في النطق وتحميل المتكلم بعض المشقة.

إننا لوأخذنا البيزة مثلاً وجدناها من أثق الحروف وأوعرها حين النطق، لأن مخرجها فتحة المزمار، ويحس المرء حين ينطق بها بأنه يختنق، ومثل الهمزة في المجهد العضلي، القاف وكذا حرف الإطباقي وهي: الصاد والصاد والطاء والظاء، وكل هذه تتطلب للنطق وضعاً للسان يحمل المتكلم بعض المشقة⁽³⁾.

وفي هذا السياق ورد قول الجاحظ: "... وإذا كانت الكلمة ليس موقعها إلى جنب أختها مرضياً موافقاً، كان على اللسان عند إنشاء ذلك الشعور مؤونة (...)" وأوجد الشعر ما رأيه متلاحم الأجزاء سهل المخارج فتعلم بذلك أنه قد أفرغ إفراغاً واحداً وسبك سبكاً واحداً فهو يجري على اللسان كما يجري الدهان⁽⁴⁾. واستدل على هذا بأمثلة كثيرة يطول ذكرها في هذا المقام⁽⁵⁾...

وعلى هذا ذم البلاغيون والنقاد الشعر الذي يتضمن ألفاظاً غير محيبة للنفس لغرايتها أو لوحشيتها أو لقليتها، من ذلك أنهم عابوا على المتتبني استعماله مفردات يبنو عنها السمع ولا يستغفها نحو قوله في مدح سيف الدولة الحمداني (مقتраб):

مبارك الاسم أصغر اللقب كريم (الجرش)⁽⁶⁾ شريف النسب

(1) ينظر بعض الشراحد التي استند لها ابن الأثير، في المثل السادس ١٩٣//١٩٣١ وما بعدها.

(2) ينظر العين، ٥٢//٤٥، قر.

(3) موسى بن الشعر لإبراهيم أليس، مكتبة الإنجلو المصرية، القاهرة ١٩٧٢، ص ٢٢، ٢٣.

(4) إبيان وإنجذب، ٦٦//٦٧.

(5) ينظر المصدر نفسه، //٦٥٥ وما بعدها.

(6) الجرش، الشخص، وهي من قبيل ألفاظ المتنبي.

فكلمة (الجرش) في البيت من الألفاظ غير المحببة إلى النفس لأن فيها تأليفاً يكرهه السمع، وينفر منه فجاءت وكأنها غريبة عن البيت وأقامت فيه إقحاماً، فقللت وأثرت سلباً على القيمة الإبلاغية للبيت^(١).

ومن ثم شبهوا جري الألفاظ من الأسماع مجرى الصور من الأ بصار^(٢). وهو ما يوحى بأن العملية الإبلاغية لا تقوم على السمع فقط، من حيث هو مقياس لتنوّع نغم الألفاظ وإيقاعها، وكشف البعد الجمالي والإبلاغي فيها وإنما تقوم على مشاركته بقيمة الحواس على اعتبار أنها أساس الذوق الفني، فكل حاسة تتقبل ما كان موافقاً لما طبعت له.

ولذلك لم يجانبوا الصواب عندما قرروا أن "النفس تقبل اللطيف وتتفرّع بما يضاهيه ويختلفه، والعين تألف الحس وتنبذلي القبيح، والأذن يرتاح للطيب وينفر للمحتقن والفم يلذ بالحلو ويبح المر، والسمع يتشوّق للصواب الرائع وينزوي عن الهر الهائل، واليد تنعم باللين وتتأذى بالخشين"^(٣).

2 - بعد الإيحائي للموسيقى الداخلية للكلمة:

لكل كلمة بعد إيحائي إيلاغي يدل على معنى بذاته، وطالما هي تعبير عن صورة ذهنية سمعية فإنه بإيقاعها الموسيقي قادرة على إثارة الانفعال المناسب في نفس المتلقى فيدرك معنى الكلمة من خلال سمع جرسها وإيقاعها الداخلي من دون أن يكون له علم مسبق به، أي يمكننا معرفة معاني الألفاظ أو الكلمات من خلال موسيقاها وهو ما يدعى عند البلاغيين بالموهبة الموسيقية للألفاظ^(٤). كالحفيظ لصوت الأغصان عندما يلامسها الهواء والخりير لصوت الماء عندما يناسب في الجداول بين الصخور وما إلى ذلك.

وإدراك دلالات الألفاظ من خلال أصواتها وأجراسها أمر شائع عند العرب حتى ولو كانت المفردات من الدخيل، وقد أورد السيوطي في المزهر تحت عنوان "المناسبة بين اللفظ ومدلوله" أن هناك من العرب من كان يدرك تلك المناسبة، فقد سئل أحدهم – على سبيل المثال – عن معنى (أذاغع)^(٥) قال أجد فيه ييساً شديداً وأراه الحجر^(٦).

ولم تغب هذه الظاهرة عن قدماء اللغويين والبلغيين والنقاد العرب، فقد كان لديهم إحساس قوي بإيقاع اللفظ وجرسه وموسيقاها، حتى إن نغمة اللفظ كانت تنتقل إلى أذهانهم صورة من الصور التي تستعادل معها، مما دعاهما إلى التأكيد على الرابط بين إيقاع اللفظ ومدلوله وصورة الإيحائية، فالألفاظ عندهم تجري مجرى الصور في البصر.

(١) ينظر أ. بلاغية في اللغة العربية ص 70.

(٢) ينظر المثل السادس // 1877.

(٣) المرجع السابق ص 71.

(٤) ينظر دالة الألفاظ الإبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة ط 4، 1980 ص 75 وما بعدها.

(٥) هي كلمة فارسية تعني الحجر.

(٦) ينظر المزهر في علوم اللغة وأنواعها، دار الجليل ودار الفكر، بيروت (د.ت) 47//.

وقت استشهاد ابن الأثير لأجل هذا بالفاظ أبي تمام والبحترى وعدها عند الأول لقرة جرسها بمناثبة المحاريبين الأكفاء الذين جمعوا أسلحتهم وأعدوا العدة لمواجهة العدو، أما عند الثاني فهي بمناثبة نساء حسان عليهن غلال⁽¹⁾ مصيغات وقد تحلى بأصناف وألوان من الخلي نظراً للطافة ألقاوه ورقتها⁽²⁾.

وكل هذا وما يشبهه ساعد بعض اللغويين القدماء والمحدثين في أبحاثهم عن أصل اللغات، فابن جنبي مثلاً يذهب في بعض آرائه إلى أن أصل اللغة مستخرج من أصوات موجودة في الطبيعة، كدوى الريح وخشن الرعد وخりير الماء وشحيج الحمار وصهيل الفرس وما أشبه ذلك وهو عنده مذهب صالح ومنقبل⁽³⁾.

ولم يتوقفوا عند هذا الحد وإنما تندوه إلى الرابط بين الصيغة وما لها من دلالة إيحائية معنونة بغض النظر عن طبيعة الأصوات التي تتألف منها فقد أشاروا إلى أن لكل صيغة من صيغة الزيادة دلالة معنوية إيحائية عامة، تختلف بما لا يخفي من ذلك ما ذكر سببويه من المصادر التي جاءت على مثال واحد حين تقارب المعاني نحو: النزوان⁽⁴⁾ والنقران⁽⁵⁾ والغلان والغثيان والمعان والوهجان، فيهي كلها تأتي للأضطراب والاهتزاز والحركة على وزن الفعلان⁽⁶⁾.
وبديهي أن تختلف الدلالة التصويرية الإيحائية للألفاظ عند المتكلمي والمبدع على حد سواء، وذلك لاختلاف الإطار الذوقي العام والخبرات المكتسبة عند كل منهما⁽⁷⁾.

المسيقى الخارجية:

لما كانت اللغة العربية لغة موسيقية – وذلك من منظور كثير من الدارسين – وأنها اكتسبت هذه الصفة منذ أقدم عيودها أو أقدم نصوصها⁽⁸⁾ فإن تناول البلاطيين لم يتوقف عند حد الإيقاع الداخلي للمفردة فحسب وإنما تتجه إلى الإيقاع الخارجي، حالة كونها مع مثيلاتها لتأليف بيت شعري أو مقطع أبيض، وعلى رأس هؤلاء عبد القاهر الجرجاني الذي لا يرى الفصاحفة في اللحظ المفردة بقدر ما يراها فيه وهو يتنظم في سياق الألفاظ، فنه يسمتد – من وجية نظره – قوته وفصاحته الفعلية، بمعنى أن فصاححة اللحظ تكمن في موقعه مع باقي الألفاظ وليس فيه وحده، يقول: ... فقد اتضاح إذا اتضاحا لا يدع للشك مجالاً أن الألفاظ لا تتفاعل من حيث هي ألفاظ مجردة، ولا من

(1) الغلان جمع غلالة وهي شعار يجلس تحت الشوبذ.

(2) ينظر الملحق السادس // 18، والإلاعنة في البلاط العربية ص 82.

(3) ينظر المختص، تحقيق محمد علي الشحات، دار الكتاب العربي بيروت (د.ت) 46// 47.

(4) النزوان: الروب إلى أعلى.

(5) النقران: الربنيان مُسْعَداً في مكان واحد.

(6) ينظر الكتاب، تحقيق عبد السلام هاروت، عالم الكتب بيروت ط 3، 1983، 14/4، 15، 152/2، 153.

(7) ينظر دليلة الألفاظ لإبراهيم أنيس ص 75 وما بعدها، والأسس النحوية للبلاغة العربية ص 55، 56.

(8) ينظر دليلة الألفاظ لإبراهيم أنيس ص 195.

حيث هي كلمة مفردة، وأن الألفاظ تثبت لها الفضيلة وخلافها في ملائمة معنى الكلمة لمعنى التي تليها أو ما أشبه ذلك مما لا يتعلّق له بصريح اللفظ، وما يشهد لذلك أنك ترى الكلمة تروقك وتونسك في موضع ثم تراها بعينها تنقل عليك وتؤهلك في موضع آخر⁽¹⁾.

يعني أن للفظ المفرد فصاحة وتأثيراً إبلاغياً أقل بكثير مما لو كان مع غيره من الألفاظ منتظماً في سياق شعري أو ينثري حيث تزداد قوّة التأثير في نفس الملنقي فيما وطرباً وقوولاً وبخاصة إذا كان النص شعريراً فإن إيقاعه – على رأي ابن طباطبا – يحل العقد ويسل السخان⁽²⁾ ويشجع الجبان⁽³⁾، وهو ما يعني أنه يؤدي دوراً أساسياً في الإثارة والإلاعنة.

ولعله السبب الرئيسي الذي نال به حصة الأسد دون سائر الأساليب والفنون الأدبية الأخرى. يقول ابن طباطبا: «للشعر الموزون إيقاع يطرّب الفهم لصوابه وما يرد عليه من حسن تركيبيه واعتداً أجزائه، فإذا اجتمع للفهم مع صحة وزن الشعر صحة المعنى وعذوبة اللفظ، فصفا مسموعه ومعقوله من الكدر، تم قبوله واستئصاله عليه»⁽⁴⁾.

ومضمون هذا الكلام أن الإيقاع الخارجي في الشعر المتمثّل في الوزن والمعنى وعذوبة اللفظ، عامل مهم بل أساس في إعطاء النص الشعري بعداً إبلاغياً يهز النفس ويطربها ويزودها بطاقة تخيلية⁽⁵⁾.

وتجدر الإشارة إلى أن الطبيعة الإيقاعية في الشعر ليست واحدة وإنما لكل وزن شعري إيقاعه الخاص الذي يعبر به عن الجو النفسي ويوحى به، يقول حازم القرطاجي: «أوزان الشعر منها سبط⁽⁶⁾ ومنها جعد⁽⁷⁾ ومنها لين ومنها شديد ومنها متوسطات بين السباتة والجهودة وبين الشدة واللين وهي أحسنها⁽⁸⁾.

يعني بهذا أن تعدد إيقاع الشعر يخضع لنعدد أغراضه وتعدد أغراضه يخضع للجو النفسي للشاعر من ناحية وللموقف من ناحية ثانية ولذا نجد من الشعر ما قصد به الجد والرصانة ومنه ما قصد به الهزل والرشاقة ومنه ما قصد به الباه والإفحام ومنه ما قصد به الصغار والتحفير ومن ثم تطلب تلك المقاصد ما يناسبها من الأوزان ويخيلها للنفوس⁽⁹⁾.

(1) دليل الأعجاز تصحيب السيد محمد رشيد رضا، دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت 1978 ص 38.

(2) السخان: جمع سخينة وهي الحند والشيبة.

(3) يبشر عمار الشعر سرّح وتحقيق عباس عبد الساتر، مراجعة نعيم زرزور، دار الكتب العلمية بيروت 1982 ص 16.

(4) عبار الشعر بتحقيق عباس عبد الساتر ص 15.

(5) ينظر الإبلاغية في البلاغة العربية ص 88.

(6) أي: مسترسل غير حمق.

(7) أي: حلف السبط.

(8) منهاج البلاغة ص 260.

(9) نفسه ص 266.

من ظواهر الإيقاع القولي العام:

إذا تصفحنا الإيقاع في كلام العرب شعره ونثره وجذبه لا يخلو في أغلب الحالات من ظواهر سُمِّيَّ بـ«خصائص مميزة تستحسنها الطبائع والأنفوس». من هذه الظواهر التوازي والتوازن والتعادل والترár... لما لها من أهمية دور نفسي، ولذا شاعت عند الشعراء والكتاب ومن في منزلتهم، فهي في الشعر تظاهر في تكرار الوحدة أو الوحدات الإيقاعية في الفقرتين أو الفقرات الموقعة المتعادلة، أو في أبيات القصيدة الواحدة.

وفي النثر تظهر فيما اصطلاح على تسمية بالكلام المزدوج والمسجوع والمجنس، وهي مسائل تجدها في مؤلفات البلاعرين عند حديثهم عن المحسنات اللغوية في علم البديع.

ويبدو أن ظاهرة توازن الفقرات المسجوعة وتوازيها أكثر ما تكون في السجع، ولعلها العنصر الجوهرى فيه⁽¹⁾. إن الأصل فيه الاعتدال في مقاطع الكلام وهو — أي الاعتدال — مطلوب في كل شيء والنفس تميل إليه بطمعها وتتسوق إليه⁽²⁾.

يقول ابن الأثير في هذا الموضوع: «إذا كانت مقاطع الكلام معتمدة وقعت من النفس موقع الاستحسان، وهذا لا مرأء فيه لوضوحه»⁽³⁾.

ويشير إلى أن السجع يكثر في القرآن الكريم كثرة تأتي فيها بعض سور المسجوعة كلها⁽⁴⁾. ولأجل ذلك ثبت أن الكلام المسجوع أفضل من غير المسجوع⁽⁵⁾.

كما خصص الجاحظ لهذه الظاهرة الشائعة في الأداء الكلامي عند العرب الأولين أكثر من موضع في كتابه *بيان والتبيين*⁽⁶⁾. فنقطف أمثلة منها لتبيين بعض ما كان يدور على الستنتهم من أسجاع سواء لدى الرجال أم لدى النساء — ولا نعد بقاءه إلى اليوم في كلامنا.

من ذلك أن أعرابياً وصف رجلاً، فقال: صغير القدر، فصبر الشبر⁽⁷⁾، ضيق الصدر، لشمن⁽⁸⁾، عظيم الكمر، كثير الفخر.

ومنه أن أعرابياً سأله رسوله قدم من أهل السند: كيف رأيتم بلادكم؟ قال: ماوها وشل⁽⁹⁾ ولصبا

(١) ينشر الأسس النحوية لأساليب البلاغة العربية ص 60.

(٢) ينشر المثل السائر // 1977 / والشعر الحادىلى لعبد المنعم خنافس، دار الكتاب السادس مكتبة المدارسة بيروت 1986 ص 125 وما بعدها.

(٣) المثل السائر // 272 // 272.

(٤) نحو سورة الشمر وسورة الرحمن مثلًا.

(٥) ينشر المثل السائر // 1957 // 199.

(٦) ينشر مثلًا: 284 // 285، 286، 305 ...

(٧) الشبر: قدر الشامة.

(٨) البحر: الطياع.

(٩) الوشان: الماء الشليل.

بظر وتمرها ذقل^(١)، إن كثر الجد بها جاعوا وإن قلوا بها ضاعوا.

ومما أورده كذلك أنه قيل لصعصعة بن معاوية: من أين أقبلت؟ قال: من الفج العميق. قيل: فأين ترید؟ قال: البيت العتيق. قالوا: هل كان من مطر؟ قال: نعم، حتى عفى الآخر وأنصر^(٢) الشجر، ودهدى^(٣) الحجر.

إن هذه النصوص وما يشبهها تتصدع بأنهم كانوا يستحسنون السجع ويفضلونه على ما سواه، لما فيه من مزايا لا توجد في غيره، فقد قيل لعبد الصمد بن المفضل بن عيسى الرقاشي لم تؤثر السجع على المثُور وتلزمه نفسك القوافي وإقامة الوزن؟

قال: إن كلامي لو كنت لا أمل فيه إلا سماع الشاهد لقل خلافي عليك ولكنني أريد الغائب والحاضر والراهن والغابر، فالاحتفظ إليه أسرع والأذان لسماعه أنشط وهو أحق بالقيود وبقلة التفات، وما تكلمت به العرب من جيد المثُور أكثر مما تكلمت به من جيد الموزون، فلم يحظ من المثُور عشره ولا ضاع من الموزون عشره^(٤).

وكما ولعوا بتكرار الإيقاع المتوازن في الفن القولي ولعوا فيما سموه بالجنس، وهو من المحسنات اللفظية ويقوم على تكرار اللحظة مع اختلاف المعنى^(٥).

واهتموا كذلك بما اصطاحوا عليه بالتصدير أو يرد إعجاز الكلام على صدوره وهو نوع من تكرار النغم الإيقاعي وورد في كلام العرب بنوعيه: الشعري والثوري.

ففي الشعر نحو قول الأفیش الأسدی (طويل)

وليس إلى داعي الندى بسرع.

سرع إلى ابن العم يلطم وجهه

وقول الخليع الدمشقي (الكامل)

أنى يفيف فتى به سكران

سكران: سكر هوى وسكر مداماة

وقول الصمة بن عبد الله القشيري: (الوافر)

تمتع من شميم عرار^(٦) نجد

(١) المدقق: عحركة أردا / أنواع الشعر.

(٢) انشرد: أي صرده وجعله ناضراً.

(٣) بقال: دهدبت الحجر ودددت: أي دحرجه ودقنته من أعلى إلى أسفل وهو تصوير لقوة السبل حتى حرف معه الحجر.

(٤) البيان والبيان // 287//.

(٥) يمثل الشعر البيع في تجسس أساليب الباي. يقع لأبي محمد الشاسم السلمحياني، تقدّم وتحقيق علال غازري، مكتبة المعرف، الرباط (المغرب) ط ١، ١٩٨٠ ص ٤٨٢ والثلث الساizer // 241//، والإبحاج في علوم البلاغة للخطيب المغربي شرح وتعليق عبد

النعم خفاخي دار الجليل بيروت ط ٣، ٩٠/٦.

(٦) ينظر الإبحاج للقرقوبي ١٠٢/٦، ١٠٣.

(٧) العرار: وردة ناعمة صفراء طيبة الرائحة.

إن ترديد الكلمات: (سرير وسكنان وعرار) على مستوى صدور الأبيات وأعجازها يوحي بأن الشعراء وجهوا عنایتهم إلى ترديد النغم الإيقاعي نفسه، وهو ما لا يخلوا من موسيقى تطرب لها نفس العربي، وتستمع بها أذنه.

أما في النثر فقد ورد في القرآن الكريم كقوله تعالى: «وتخشى الناس والله أحق أن تخشأ»⁽¹⁾ وقوله تعالى: «لا تفتروا على الله كذبنا فيسخطكم بعذاب وقد خات من افترى»⁽²⁾ وقوله: «انظر كيف فضلنا بعضهم على بعض ولآخرة أكثركم ير حات وأكثركم تفضلنا»⁽³⁾.

كما ورد في أقوالهم نحو: "الحيلة ترك الحيلة" ونحو: "سائل اللئيم يرجع ودمعه سائل".⁽⁴⁾ ولا
نعدم في هذا المجال أن الاتباع من الظواهر اللغوية التي لها علاقة بالتركيب الصوتي ومن ثم هو
مظاهر من مظاهر تحقيق الإيقاع وتجسيده في الأداء الكلامي عند العرب الأولين، ولذلك كثير في
استعمالهم⁽⁵⁾ فقد سهل بعضهم عن سر وجوده في كلامهم، فقال: "هو شيء نـذ⁽⁶⁾ به كلامنا" نحو
قوليهم: ساغب لاغب⁽⁷⁾ وهو خب ضب⁽⁸⁾ وخراب بباب، وقد شاركت العجم العربية في هذا الباب.⁽⁹⁾

الناظر في هذه الألفاظ وما يماثلها يستنتج أن الإياع إنما استعمله العرب لتوبيخ الكلام. ولعله أسم وظائفه. ومثله ما يدعى بالازدواج أو المزاوجة بين كلمات تتجانس مبنائيها وتتكافأ مقاطعها ومعانيها، من ذلك قوليم: القلة ذلة والوحدة وحشة، واللحظة لفظة، والبيو هون، والأقارب عقاب، والمرتضى، حرث، والرمد كمد، والعلمة فلة، والقاعد معقد.

فهذه الأمثلة وما في منزلتها كانت العرب كثيراً ما تراغبها في العدول بالكلمات عن موازينها المألوفة لاقت انباتاً بما يناظرها في الوزن، ولجل ذلك ألغى فيها مخالفة القواسم^(١٠).

ومنه تخلص إلى أن المنشأ النفسي لغيل العرب إلى الإيقاع المتوازن وشيوخه في الفن القولي بشكل لا يفتأت إنما هو التركيب النفسي للشخصية العربية القديمة التي طبعتها حياة الصحراء القاسية والرتابة، حيث

١١ سورة الْحِزْب: ٣٧

٦١ (٢)

مکتبہ علمیہ

مکتبہ میرزا جعفر

⁽⁵⁾ يشير ما ذكر منه ورفاقه في مدخلة المسرح العربي في كتابه: غربال اللغة العربية، الطبيعة الكاثوليكية بهـ، ط ٢، ص ٦٥٢، وما بعدها.

⁽⁶⁾ مکانی بزرگ در شهر السیسی ۴۱۴/۱ بینما بزرد فارس (تندیر) بدلاً از (تند) و لعله اشجاع.

(٦) أي حانه تعب إلى حد المتعباء.

(S)

¹⁹ ينشر الشاعر في فنون المعرفة لأبن فارس تحقيق عمر فاروق العبدالله، مكتبة المعارف بيروت ط/١، ١٩٩٣ ص ٢٦٣.

⁽¹⁰⁾ يذكر كشف المخطوطة من الماء والألأقاط الواقع في الموطأ للشيخ محمد الطاهر بن عاشور، نشر الشركة التونسية للتوزيع والنشر سنة 1976 م، ص 310.

حيث لا جديد في مشاهداتها التي تتكرر كل يوم، فائز ذلك في ذوقها وحسها حتى ظهر في فنها⁽¹⁾، على مستوى الألفاظ والمعتقدات مثلاً في تناسب السواكن والحركات، والحركات والسواءن، والطول والقصر، وظاهر على مستوى العبارات المركبة فمثلًا في التناسب الذي يتحققه السجع والازدواج والاتباع والتكرار... وما إلى ذلك وكلها ظواهر إيقاعية نالت من اهتمام العرب بها الشيء الكثير.

المصادر والمراجع:

- 1 - ابداع الدلالة في الشعر الجاهلي لمحمد العبد، مصر، دار المعارف ط 1، 1988.
- 2 - الإبلاغية في البلاغة العربية لسمير أبو حمدان، بيروت، باريس، منشورات عويدات الدولية ط 1، 1991.
- 3 - الأسس النفسية للأسلوب البلاغة العربية لمجيد عبد الحميد ناجي، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ط 1، 1984.
- 4 - الإيضاح في علم البلاغة للخطيب الفزويوني، شرح وتعليق عبد المنعم خفاجي، بيروت، دار الجليل ط (3-ت).
- 5 - الإيقاع الداخلي في القصيدة العربية المعاصرة لخالد سليمان، مجلة الآداب، جامعة قسنطينة (الجزائر) العدد 4، 1997.
- 6 - النبيان والتبيين للجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، بيروت، دار الجليل (د.ت.)
- 7 - التعبير الموسيقي لفؤاد زكريا، القاهرة، دار مصر للطباعة ط 1، 1956.
- 8 - الخصائص لابن جنبي - تحقيق محمد علي النجار، بيروت، دار الكتاب العربي (د.ت.)
- 9 - دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني، تصحح السيد محمد رشيد رضا، بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر، 1978.
- 10 - دلالة الألفاظ لإبراهيم أنيس، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية ط 4، 1980.
- 11 - النلاله الصوتية للكريم زكي حسام الدين، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ط 1، 1992.
- 12 - سر صناعة الإعراب لابن جنبي دراسة وتحقيق حسن هنداوي، دمشق، دار القلم ط 2، 1993.
- 13 - الشعر الجاهلي عبد المنعم خفاجي، بيروت، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسية 1986.
- 14 - الشعر العربي المعاصر، قضياب وظواهره الفنية والمعنوية لعز الدين إسماعيل، القاهرة، دار الكتاب العربي 1976.
- 15 - الصحاحي في فقه اللغة لابن فارس، تحقيق عمر فاروق الطبع، بيروت، مكتبة المعارف ط 1، 1993.
- 16 - عقورية اللغة العربية لمسر فروخ، بيروت، دار الكتاب العربي 1981.
- 17 - العقد الفريد لابن عبد رببه، شرح وضبط أحمد أمين وأخرين، بيروت، دار الكتاب العربي 1982.
- 18 - عبار الشعر لابن طباطبا العلوى، تحقيق طه الحاجري، القاهرة، دار سعد زغلول، 1956.
- 19 - عبار الشعر لابن طباطبا العلوى، شرح وتحقيق عباس عبد الساتر، مراجعة نعيم زرزور، بيروت، دار الكتب العلمية 1982.

⁽¹⁾ ينظر نهر الإسلام لأحمد أمين، دار الكتاب العربي بيروت ط 10، 1969 ص 45 وما بعدها.

- بيروت، دار الجليل ودار الفكر (دت.).
- 31 - المعجم المفصل في الأدب لمحمد التونسي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط. 2، 1999.
- 32 - المقابلات لأبي حيان التوحيدي، تحقيق حسن السندي، القاهرة، المطبعة الرحمنية بمصر ط 1، 1929.
- 33 - المقدمة لابن خلدون، بيروت، دار الكتاب اللبناني ومكتبة المترفة 1982.
- 34 - مقدمة للشعر العربي، لأدونيس، بيروت، دار العودة ط. 4، 1983.
- 35 - المسنزع البديع في تجذير أساليب النبع لأبي محمد القاسم السلمجامي، تتميم وتحقيق علاء الغازى، الرباط، مكتبة المعارف.
- 36 - منهاج البلقاء، لاحازم القرطاجي، تحقيق محمد الحبيب بن الخوجة، تونس، المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية 1966.
- 37 - موسيقى الشعر لابراهيم أنيس، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1972.
- 38 - موسيقى الشعر لابراهيم أنيس، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ط. 5، 1981.
- 39 - نظرية التطهير الإيقاعي في الفصحي للبشر بن سلامة، تونس، الدار التونسية - النشر 1984.
- les gestes Berite, Sulger Francios Sand* - 40 Paris 1966.
- 20 - العين للخليل بن أحمد، تحقيق مهدي المخزومي ولبراهيم السامرائي، إيران، مؤسسة دار الهجرة، ط 2، 1409 هـ.
- 21 - غرائب اللغة العربية لروفائيل نخلة اليسوعي، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، ط 2 (دت.).
- 22 - الفاصلة القرآنية بين المعنى والمعنى لدى محمد شبارك، القاهرة، دار حراء، ط 1، 1993.
- 23 - فجر الإسلام لأحمد أمين، بيروت دار الكتاب العربي ط 10، 1969.
- 24 - فقه اللغة وخصائص العربية، لمحمد المبارك، بيروت، دار الفكر، ط 7، 1981.
- 25 - الكتاب لسيبوه، تحقيق عبد السلام هارون، بيروت، عالم الكتب ط 3 1983.
- 26 - كشف المغطى من المعانى والأفاظ الواقعة فى الموطأ لمحمد الطاهر بن عاشور، تونس، الجزائر، الشركة التونسية للتوزيع والشركة الوطنية للنشر والتوزيع 1976.
- 27 - لغتنا الجميلة للفاروق شوشة، الدمردا، مكتبة منقولي (دت.).
- 28 - اللغة المسيرة لعباس محمود العقاد، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية 1960.
- 29 - المصطلح السائر في أدب الكاتب والشاعر، لابن الأثير، تحقيق محمد محبي الدين عبد الحميد، صيدا، بيروت، المكتبة المصرية 1995.
- 30 - المزهر في علوم اللغة وأنواعها للسيوطى،



ذم الخطأ في الشعر

د. غازي مختار طليمات^(١)

الخطأ في الشعر رسالة من أصغر الرسائل التي كتبها أحمد بن فارس اللغوي [ت: ١٣٩٥هـ]. ورد ذكرها في أكثر من كتاب^(٢)، وطبع مررتين: أولاهما سنة ١٣٤٩هـ مع كتاب "الكشف عن مساوى المتنبى". والثانية سنة ١٩٧٩م في مجلة معهد المخطوطات العربية. والثانية فيما طبعة محققة، حققها الدكتور رمضان عبد التواب واعتمد في تحقيقها على الطبعة الأولى غير المحققة، وعلى مخطوطتين: الأولى محفوظة في دار الكتب المصرية، ورقمها ١٨١ صرف. والثانية محفوظة في مكتبة برلين، ورقمها ٧١٨١، وكلتا المخطوطتين تقع في ثلاثة صفحات.

تتميز الطبعة الثانية إلى جانب الدقة في التحقيق بميزة قيمة، وهي المقدمة التي درس فيها المحقق الصواب والخطأ في اللغة لتكوين الدراسة جسراً، يجوزه القارئ إلى فكرة الرسالة. في هذه المقدمة يعرف الدكتور رمضان عبد التواب الخطأ بأنه "مخالف المأثور الشائع من الكلام في عصر من العصور لمن يتكلم بلغة ذلك العصر"^(٣). ويرى أن لكل لغة قوانينها ونظمها. "ومن خالف هذه القوانين وتلك النظم فهو مخطئ"^(٤).

من هذا الصدد ينطلق الدارس إلى البحث في ضرائر الشعر، فيرى أن علماء اللغة والنحو هربوا من تسمية الأشياء بأسمائها الحقيقة، فتكلموا على الضرورة والشاذ والتلليل والنادر^(٥). ولم يتكلموا على الصحة والخطأ. وهذا الهراء أسبغ على هذه المخالفات صفة الجواز. ولذلك حمل

^(١)باحث من سوريا.

^(٢)سمى ابن فارس كتابه هنا في ("العامي" ص ٤٧١) باسم "خضارة وباسم (معت الشعر)". وذكر هنا الكتاب في منтاج السعادة / ١٠٩١ / وكتشف الشuron / ٨٢٧ / باسم "ذم الشعر"، وكذلك ذكر في آداب زيدان / ٦١٩ / والأعلام / ١٨٤ /

^(٣)مجلة المخطوطات العربية مع ٢٥ الجزآن / ٢ ص ٣ /

^(٤)مجلة المخطوطات العربية مع ٢٥ الجزآن / ٢ ص ٣ /

^(٥)مجلة المخطوطات العربية مع ٢٥ الجزآن / ٢ ص ٣ /

المحقق على ابن السكين أبي يوسف يعقوب بن إسحق [ت: 244هـ]^(١)، لأنَّه أجاز التكلم بالذِّير إلى جانب الفصيح الكبير. ودعا إلى إعادة النظر في قواعد النحو لتنقية العربية من الأُوسُّاب التي علقت بها. وأعجب بعلي بن عبد العزير الجرجاني^(٢) [ت: 366هـ] لجرأته على الشعر القديم، وإقراره بما فيه من خلل وخطل، وزررايته بالمسوغات التي تغدو بها الأكذمون من النهاة خروج الشعراء على أصول اللغة قال الجرجاني: «تمَّ تصفحت مع ذلك ما تكلَّفه النحويون لهم من الاحتجاج إذا أمكن تارة بطلب التخفيف عند نوالٍ للحركات، ومرة بالإتياع والمجاورة، وما شاكل ذلك من المعاذير المتَّحَلَّة، وتغيير السرويات إذا صافت الحاجة. وتبينت ما راموه في ذلك من المرامي البعيدة، وارتکبوا لأجله من المراكب الصعبة التي يشهد القلب أنَّ المحرَّك لها وباعتُ عليها شدة إعظام العتendum»^(٣).

ثمَّ يستظير يقول أبي هلال الحسن بن عبد الله العسكري^(٤) [ت: بعد 395هـ] التالي في الضرورة. يقول العسكري: «إنما استعملها القماء في أشعارهم لعدم علمهم بقاحتها، ولأنَّ بعضهم كان صاحب بداية، والبداية مزئلة. وما كان أيضاً تقدُّم عليهم أشعارهم، ولو قدْ تقدَّم، وبيرج منها المعيب كما تقدَّم على شعراء هذه الأزمنة، وبيرج من كلامهم ما فيه أذى عيب لتجنبوها»^(٥). فالضرورة عند العسكري مخالفة، والمخالفة قبيحة، ولو وضَّح الناك القبح، ووقف عليه الشاعر لجانبه.

من هذا العرض نستطي أنْ فريقاً من النقاد جانباً المجاملة والمصانعة، فكانوا أقرب إلى النزاهة، وسموا الأشياء بأسمائها، وكرهوا الخطأ في كل شيء، وهجتوه، ودعوا إلى التوفيق منه. لكن دراسة اللغة والشعر ليست وقفاً على نقاد النصوص، فعلماء النحو في الموضوع آراء، وتعارف آرائهم بقي على الموضوع ضياء من جانب آخر، ومن لون آخر. فما أراء النهاة في الضرورة؟ ثمَّ ما موقف أحمد بن فارس في رسالته: ذم الخطأ في الشعر؟

ذهب سيبويه شيخ النهاة في البصرة^(٦) [ت: 180هـ] إلى أنَّ لكل ضرورة يرتکبها الشاعر تأويلاً يفسرها، وحججاً تخريجها، ولم يرمي الضرائر الشعرية بالخطأ، ولم يحملها على اللحن. قال سيبويه في الكتاب: «ليس شيء يضطرون إليه إلا وهم يحاولون به وجهاً»^(٧). غير أنه أقرَّ بفتح طائفة من الضرائر، فقال: «ويحلّمون قبح الكلام حتى يضعوه في غير موضعه»^(٨).

^(١) ترجمة في مجمع الأدلة، 50 / 20 - 52

^(٢) ترجمة في مجمع الأدلة، 35 - 33 / 14 - 14

^(٣) مجلة المخطوطات العربية، الخرآس، 1، 2 ص 33 وانتسب من الوساطة للمحراري ص 5

^(٤) ترجمة العسكري في السنة ص 62

^(٥) انتصب في كتاب الصاغتين 150

^(٦) هو عصرو بن نصر، ترجمته الفصلية في مجمع الأدلة، 16 / 114 - 127

^(٧) كتاب سيبويه 1 / 26 (دارون) ص 8 (عزلات)

^(٨) كتاب سيبويه 1 / 13 (دارن) 1 / 13 (برون)

أمثال أبو العباس محمد بن يزيد المبرد^(١) [ت: 286 هـ] فقد ميز بين نوعين من الضرائر: نوع يرتكبه الشاعر، فيرة الأشياء إلى أصولها كصرف الممنوع من الصرف، قال المبرد: «واعلم أن الشاعر إذا اضطر إلى صرف مالا ينصرف جاز له ذلك لأنه إنما يرثي الأسماء إلى أصولها»^(٢). ونوع يرتكبه الشاعر، فيخرج الأشياء عن أصولها، وهو قبيح، ومتوجه بقربه من اللحن – قال المبرد: «وإذا اضطر إلى ترك صرف ما ينصرف لم يجز له ذلك. وذلك لأنَّ الضرورة لا تجوز اللحن»^(٣).

فإذا انتقلنا من المبرد إلى أبي الفتح عثمان بن جني^(٤) [ت: 392 هـ] وجدها الضرورة سائفة عنده، ووجدنا المحاورة بين ابن جني وشيخه أبي علي الفارسي الحسن بن أحمد^(٥) [ت: 377 هـ] تدور حول أمر آخر منشعب من الأول، وهو: هل يجوز للشعراء المحدثين ما جاز للأقدمين من ارتکاب الضرائر؟

قال ابن جني: سألت أبي على – رحمة الله – عن هذا، فقال: كما جاز لنا أن نقيس منثورنا على منثورهم، فكذلك يجوز لنا أن نقيس شعرنا على شعرهم. فما أجازته الضرورة ليهم أجازته لنا، وما حظرته عليهم حظرته علينا^(٦). من هذه المحاور يظهر أن أبي على وتلميذه ابن جني يؤثران مسامحة الشعراء المحدثين، ويسوغان لهم من الضرائر ما ساغ من ضرائر الأقدمين عند سيبويه. وحجتما – وكلاهما مغرم بالقياس – حمل الحديث على التديم.

ثم يتبع ابن جني مناقشة الضرائر، فينقد آراء المتشددين المترتبين الذي زعموا أن الأقدمين معذورون فيما ارتكبوا من ضرائر، وأن المحدثين لا عذر لهم، وحجية هؤلاء أن الأوائل كانوا يرتجلون الشعر ارتجالاً، فلا يحكون ولا يتفقون، وأن المحدثين يملكون من الآلة والصنعة ما يcumون به جموح الارتجال، فيساوي ابن جني بين الغربيين، ويدحض ادعاء المنادين بتحريم الضرائر على الشعراء المحدثين، فيقول: «يسقط هذا من أوجهه: أحدها أنه ليس جميع الشعر القديم مرتجلاً، بل قد كان يعرض لهم فيه من الصبر عليه والملاطفة له، والثوم على رياضته، وإحكام صنعته نحوً مما يعرض لكثير من المؤلدين. لا ترى إلى ما يُروى عن زهير، من أنه عمل سبع قصائد في سبع سنين، وكانت تسمى «حوليات زهير» لأنَّه كان يحوك القصيدة في سنة... وثُنانْ أن من المحدثين أيضاً من سرع العمل، ولا يعنقه قط... ثالثة كثرة ما ورد في أشعار المحدثين من الضرورات»^(٧).

^(١) ترجمة المبرد في معلم الأدباء، 19 / 111 – 123

^(٢) المنشتب للمبرد 3 / 354

^(٣) أنساب السان 3 / 354

^(٤) ترجمة ابن جني في معلم الأدباء، 12 / 81 – 115

^(٥) ترجمة أبي علي الفارسي في معلم الأدباء، 7 / 232 – 261

^(٦) المشتاق لابن جني 1 / 323

^(٧) أنساب السان 1 / 328

وابن جنى لا يقف عند المساواة بين الشعراء الأقدمين والمؤلفين في إباحة الضرائر للفريقين، بل يجاوز هذا الموقف المتسامح إلى ما هو أوسع تسامحاً، فيرى أن ضرائر المتأخرین أولى بالاغتصار، وأن ضرائر المتقدين أحق باللوم. فالأوائل أصحاب ملكات سلیمة، واللغة في زمانهم كانت نقية صافية. والمتاخرون عاشوا في زمان الاختلاط وفسوحة العجمة، وفي الحاضر التي فسّدت فيها السلائق، فكيف تبرأ الستّتهم من الضرائر؟ قال ابن جنى: «إذا جاز عيب أرباب اللغة وفصحاء شعرانا كان مثل ذلك في أشعار المؤلفين أحري بالجواز»^(١).

على هذا النحو من النظر المنطقي الواقعي نظر ابن جنى إلى الضرائر، فكان من أشد النحاء تسامحاً، وعذر الأقدمين والمحدثين على السوء، وكان في قبول الضرائر الحديثة أرحب صدراً وأوسع عزراً. فكيف كان موقف أحمد بن فارس من هذه الظاهرة التحورية، وهو علم من أعلام اللغة والنحو عاش في زمان ابن جنى، وعايش الشّعراء الذين عايشهم ابن جنى؟

يبدأ ابن فارس رسالته (نَمُ الخطأ في الشِّعْر) بمقتطفة من مقدمةه في رسائله الأخرى، يتكلّم فيها على تفرد البشر من بين المخلوقات بالنطق، وقدرتهم على الإباهة، وبخضّن الآباء بالتفوّق في البيان، لأنّهم كلّفوا بابلاغ البشر شرائع الله. ولهذا، فإنّ الله عصّمهم من كل شائنة، ونزع هم عن كل دنئة^(٢). أمّا البشر فيهم متفاوتون في القراءة على التعبير، فيهم العالم والجاهل، والمخطئ والمصيّب. والتناقض سمة من سمات الحياة والأحياء، قلّو لم يكن جيل لم يعرف علم، ولو لم يكن خطأ لم يعرف صواب، لأنّ الأشياء تعرف بأصدقها^(٣).

بعد هذه المقدمة يتحدث ابن فارس عن فريق من الشعراء القدماء، أصابوا في أكثر شعرهم، وجانبيوا الصواب في ألقه، «وجاء النّحاء فجبنوا عن اتهام الأقدمين بالخطأ، ونظروا إلى الشعر القديم بعين الإجلال، وجعلوا يوجهون لخطأ الشعراء وجوهها، ويتحمّلون لذلك تأويلات، حتى صنعوا فيما ذكرناه أبواباً، وصنفوا في ضرورات الشعر كتبًا»^(٤). ثم يتابع الشيخ كلامه هذا بنحوذات من ضرائر الحذف وفوك الإدغام، ويدرك أقوال سيبويه في تحريرها ذكر الساخر المستكتر، لا ذكر المظاهر المعترف.

فإذا فرغ من العرض انتقل إلى المناقشة. فسخر من الحجة التي يلجأ إليها النّحاء، واستكتر أشد الاستكثار توسيع الخطأ، وسميت ضرورة. وهذه الحجة هي: أنه يجوز للشاعر ما لا يجوز للخطيب والكاتب، ويجرّد الشعراء من هذا الحق، وبهذا منيهم ومن بايعهم بإمارة الكلام، ويرى أن النّحاء أمرروا على دولة الفصاحة والبلاغة قوماً غير أكفاء، فيقول: «وهبنا جعلنا الشعراء أمراء الكلام، فلم

(١) المصدر السابق / 328

(٢) مجلة معهد الخطوطات العربية، مع 25 الجزء / 22 ص ٥٤

(٣) المصدر السابق.

(٤) المصدر السابق.

أجزنا لهؤلاء الأمراء أن يخطئوا، ويقولوا ما لم يقله غيرهم؟⁽¹⁾.

من تسائل أحمد بن فارس يتبيّن لك أن الخطأ نزع منهم الجداره بالإماره، ونقلهم من صفوف الملوك إلى صفوف السوقة. أمّا احتجاجهم بإقامة الوزن فحجّة داحضة، وعذر مضعوف، لأنهم غير مكربين على قول سليم الوزن على الصحة. يقول أحمد بن فارس: «نحن لم نر، ولم نسمع بـشاعر اضطهاد سلطان أو ذو سطوة بسطو أو سيف إلى أن يقول في شعره ما لا يجوز، وما لا تجيزونه أنت في كلام غيره»⁽²⁾.

ولسائل أن يسأل ابن فارس بعد أن استذكر فعل الشعراه والنحوه عن المخرج من هذا المأزق. فما المخرج؟ وكيف نعامل الشعراه؟ عالج الشيّخ المشكّلة بأسلوب صارم حازم، يريح الشعراه والنحوه من أعباء التأويل والتتعليل، وهو أن يحذف الشاعر من قصيده كل بيت فيه تبiper متعرّ، أو خروج على الأصول. يقول ابن فارس عن الفرزدق بعد أن يزري بهفواته: «لو أنه أعرض عن هذا الملحوظ المعيب لكان آخرى به»⁽³⁾.

يبدو ابن فارس في هذه الرسالة علماً فرداً، يكره التقليد والمصانعة، ويؤثر الصراحة والحفظ على اللغة. ويبدو كذلك حكماً عادلاً، يشوب العدل بالقصوة، يجيء من سبقه ومن عاشه برأي واضح، ويقارع المنسامحين مقارعة لا تعرف العjamalaة واللين. وهو في مقارعته يبارز أعنى الخصوم من الشعراه والنحوه. يختار أقوال سيبويه، ويفندها، وضرائر الفرزدق ويزري بها. ولكنه لا يفعل ما يفعل إلا بعد أن يخرج الشعراه والنحوه من الدرع التي يحتيّان بها، وهي الحفاظ على الوزن. ابن الوزن في رأي ابن فارس ليس إلا ذريعة، يتندرع بها الضفاعة، ويقع وراءها الخطأ خزياناً ذمياً. فمن أحب أن يطأول قمة الشعر فعليه أن يرقى إليها من مساalkها لا من الشعاب الملوثة.

ولعل أقصى ما في هذه الرسالة أن ابن فارس ينزع من الشعراه سلاحهم، وهو أنهم فوق النحو وقبل النحو، وأنه يسمى الضراير لحناً صراحاً، فيقول عن الشعراه: «إنهم يخطئون كما يخطئون الناس»⁽⁴⁾. ولم يسبقه إلى هذه الصراحة إلا المبرد في حديثه عن الضراير القبيحة. غير أن ابن فارس كان أوضح من المبرد وأصرّح، وأقصى على الشعراه وأعني. فالضراير كلها قبيحة، والقبح كله خطأ، والخطأ في اللغة والنحو لحن. والشعراه والكتاب سواء أمام القضاة.

ولا يمكن أن نردد موقف ابن فارس هذا إلى تحامله على الشعر. فقد كان الشيّخ يقرض الشعر إلى جانب غيرته على اللغة والنحو، ولو في الشعر مقطوعات لطيفات. وإنما يمكن أن نرده إلى طبيعة ابن فارس، وإلى ثقافته العربية الخالصة، وإلى تعلقه بلغة القرآن الكريم وانصرافه إلى دراسة اللغة وتصنيف المعجمات.

(1) المصدر السابق.

(2) المصدر السابق.

(3) المصدر السابق، ص ٥٢.

(4) المصدر السابق، ص ٥٣.

وهذا الموقف لا يعني أن ابن جني وأبا علي الفارسي كانوا أضعف منه غيره، وأوهي حمبة، إلا أنهما غرقا في المنطق، وبرعا في القياس، وكلما بتشقيق الحجج وتغريب القواعد. وبقي ابن فارس سادن اللغة الحريرية على نقلتها وصفاتها. ولما كان النحو قياساً يتبين، وكانت اللغة ساماً ورواية، فقد مال ابن جني وشيخة أبو علي إلى إخضاع الضراير للقياس، وإلى تخريجها بما يرضي العقل، ومما مال ابن فارس إلى صيانة اللغة، وغسلها من الأوضار.

والفرق بين الموقفين لا يقتصر على الشعر القديم وضرائره، بل يمتد إلى الشعر الحديث وعواره. فإن ابن جني يتيح للمحدثين ما أتيح للأقدمين من رخص، ولا يرى أدنى غضاضة في إثباتها. وابن فارس يريد أن يقمع هذه الظاهرة قمعاً، وأن يجتثها اجتناثاً. ولو أنه كتب لرأيه البقاء والغلبة لأزاح النحو من نصف مشكلاته، وأفاله من أسوأ عثراته، لأنَّ أكثر مسالكه التواه تتعرج في دواوين الشعر، ولأنَّ أوعر طرقه مسالك تطوىها أقدام الشعراء.

والدراسات الحديثة شهدت نقادةً دفعتهم الغيرة على اللغة إلى استتكار الضرورة، فهي عندهم غلط مفضٌّ، شُقٌّ على الفصحى عصا الطاعة، وخالف قواعدها المطردة. ومن هؤلاء الفقاد الأستاذ أحمد عبد الغفور عطا، محقق صحاح الجوهرى. ذهب العطار إلى أنَّ الضرورة صورة فجة من صور التعبير القديمة، انبثقت من غور سقيق، وخلالت الصور الناصحة الراقية. قال: «غير بعيد عندي أن يكون هذا الخطأ ثُرثِراً من آثار رواسب اللغة العربية قبل كمالها وبلوغها مرتبة الصقل والتذهيب، تظاهر على الآلة». ولا يستطيع الناطق لها رداً⁽¹⁾. ولا يشفع لهذه الصور عنده صدورها عن فصاح أفحاج. يتحجّج بكلاميم، إذ يقول: «على سبيل المثال أذكر بعض هذه الرواسب التي أعتقد أنها من الخطأ الذي وقع من العرب ممَّا يُحتاجُ بلغتهم هو خطأ عند من يتبعي السبيلة واليسير والقاعدة الصحيحة التي لا تُنفَّذ ولا تدور»⁽²⁾.

وبعد هذا الحكم الحاسم الجازم يذكر العطار خمسة وعشرين شاهداً من الضراير الشعرية التي يعدها تبييراً عن المخالفة والشذوذ. وسواء أكانت هذه الشواهد من رواسب اللغة العربية قبل كمالها وبلوغها مرتبة الصقل أم مخالفة قاد إليها وزن الشعر في غلط عند العطار، كما كانت غلطاً عند ابن فارس.

⁽¹⁾ الصحاح للمجوهرى، طبعة دار الكتاب العربى، مقدمة المؤلف، ص 17.

⁽²⁾ المصدر السابق، ص 17.

المصادر والمراجع

- ٦ - كتاب سيبويه: سيبويه - مصورة عن طبعة بولاق، (بلا تاريخ).
- ٧ - كتاب سيبويه: سيبويه - تج. عبد السلام هارون (طبعة مصورة).
- ٨ - مجلة المخطوطات العربية - العدد ٢٥، الجزآن ١، ٢.
- ٩ - مجمع الأدباء: ياقوت الحموي - بيروت - دار المستشرق (بلا تاريخ).
- ١ - البلة في تاريخ لغة اللغة: الفيروزبادي - تج. محمد المصري، دمشق ١٣٩٢هـ / ١٩٧٢.
- ٢ - الخصائص: ابن جنی - الطبعة المصورة، (بلا تاريخ).
- ٣ - الصحاح: الجوهري - تج. أحمد عبد الغفور عطار - دار الكتاب العربي - القاهرة.
- ٤ - الصناعتين: أبو هلال العسكري - تج. على الbagawi، ومحمد أبو الفضل إبراهيم - القاهرة.



المجنون في شعر بشار بن برد

دوافعه وآبعاده

د.أحمد علي محمد^(١)

المقدمة:

دواعي البحث ومشكلته ومنهجه:

كانت دوافع أغلب الدراسات الأدبية التي تناولت موضوع المجنون في الشعر العباسى **خاصةً** تتركز حول أثر الظروف التاريخية التي أسهمت في نشوء تلك الظاهرة، وكانت النتيجة التي خلص إليها معظم تلك الدراسات لا تخرج عن حدود الأحكام العامة والتقييدات المنهجية التي يظهر بموجبها الشعراء وكثيرون انتظموا في مدارس وهيئات منتظمة وحملوا أفكاراً محددة ثم أشاعوها بصورة مقصودة، ومن هنا تسنى لكتير منهم الكلام على تيارات ومذاهب واتجاهات لها خصائصها الفكرية والفنية المميزة، والواقع أن هذا النهج المدرسي في دراسة الفن قائم على مغالطة واضحة، ذلك لأن الفن خارج عن التقييد، وبعيد عن التصنيف، لأنه محكم بالخصوصية، من أجل ذلك كان تلمس الحقائق الموضوعية في دراسة ظواهر الفن لا يأتي بما هو موصول بطبيعته.

إن التصنيفات النهيجية لا تكرر في النتاجات الأدبية إلا بما هو متكرر أو ما يشكل خطوطاً ظاهرةً عامة، لتكون هنالك نتاج وخصائص ومقومات مشتركة لپذرة الفئة من الشعراء أو تلك، وهذا تكمن الخطورة التي يخضع بموجبها الشعر إلى أفكار مصممة مسبقاً، فابصرار الباحثين على استخلاص القيم العامة والخصائص المشتركة يلغى مفهوم الخصوصية لكل شاعر بل لكل نص، لأن الشعراء مختلفون فيما بينهم، واستجاباتهم للأذكار متباعدة. هذا أمر، وأمر آخر أن الشعر العربي في كل تفصيات تاريخه لم يكن مبنعاً عن اتجاهات فكرية، ولم يكن ملتزماً بالتعبير عنها بصورة قسرية إلا ما كان من شعر الغرق، وهذا ليس اتجاهًا عاماً في الشعر العربي على أية حال، أو أن

^(١)باحث من سوريا.

شعر الفرق لم يشكل لدى القارئ العربي حضوراً دائماً في الذاكرة، وإنما هو شعر تستعيه الحوادث التاريخية والصراعات المختلفة التي كانت قائمة بين المذاهب والأحزاب، وقد أكد الزمان أن الشعر الجيد الذي عبر عن صموده الأزلي هو الشعر الذي قيل بمعزل عن الظروف التي كانت تحيط به، وخارج إطار الأفكار التي كانت سائدة في حقبة من الحقب أيضاً، بدليل أننا نقرأ شعر المتبنّى والبحترى وإن الرومي اليوم لما يمثله ذلك الشعر من خصوصية، ومن هنا أصبح بلبي عندما حاجة جمالية تشبع رغبتنا للتغيير والإبداع.

لقد أثر أغلب من درس الشعر وفق تيارات فكرية اعتباره دليلاً على وجود تلك الأفكار وشيوخها وبيان آثارها في الواقع، بمعنى أن هذا النمط من الدراسات لم يُعن بالظاهرة الأدبية، لأن المجنون على سبيل المثال شكل لديهم موضوعاً فكرياً، فكان الشعر حاملاً لذلك الموضوع، والأصل أن يدرس المجنون على اعتباره موضوعاً غير تابع للأفكار أو الأحداث، لأن الشعر في الحقيقة لا يستطيع التعبير عن الأفكار الدقيقة كما يعبر عنها النثر، وإذا ما حدث مثل ذلك خرج الشعر على طبيعته، بدليل أن الذين حاولوا تضمين الشعر الأفكار والمعرفات العلمية حولوه إلى قوله جامدة دخلت في إطار الشعر التعليمي الذي يخلو من روح الفن، والحق أن الشعر هو الذي يخلق الأفكار ويبتكر العانى وينثر الانفعالات ومن ثم يحمل الناس على التأثر والتواصل والتمنّى، يقول أبو تمام: **ولولا خلال سنها الشّعر ما ذرَ بفأة المعالى أين تؤتى المكارم**

ومن الدراسات التي بالغت في تصنيف الأسباب الموضوعية لظاهرة المجنون دراسة هدارة الموسومة بـ "اتجاهات الشعر في القرن الهجري الثاني" حيث وضع الباحث يده على جملة من الأسباب التي جعلت من المجنون تياراً فنياً جارفاً، وقد حدّد أولًا الإطار الزمني لهذه الظاهرة بالقرن الهجري الثاني ملгиًا المحاولات الفنية السابقة في هذا الموضوع لأنها لم تشكل عنده تياراً فنياً له خصائصه ومقوياته المميزة، ثم حدّد مفهوم المجنون بقوله: "هو ارتكاب العائم والدعوة إلى التحلل الأخلاقي، ومجانية الآداب بدعوى الحرية الفكرية"^(١)، والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: هل الشعر غير فوائل تاريخه كان ينطوي بما يوافق الأخلاق والفضائل؟ ثم متى كان الجانب الأخلاقي أو حتى الموضوع الشعري معياراً لجودة الفن عامة والشعر خاصة؟ وهل موضوع الهجاء – وهو من أوسع أبواب الشعر العربي – بعيدٌ عن ارتكاب العائم والتخلل الأخلاقي، وخصوصاً ذلك الهجاء الذي يعمد فيه الشعراء إلى القتف والفحش؟ ثم هل كان الغزل العربي أو حتى المديح خالصاً لوجه الأخلاق؟

إذا كان المجنون عند هدارة ما هو إلا التصرّح بالعائم والتخلل الأخلاقي ومجانية الآداب، فإن باباً واسعاً في الشعر العربي دخل في المجنون، وعليه فإنّ الباحث لم يوفق فيما أرى بتحديد هذا المفهوم تحديداً موضوعياً، أو أنه لم يستطع ضبطه بما يوافق مجالات استخدامه الحقيقة، فما اصطلاح عليه بشعر المجنون وإن كان متسعًا إلا أنه لا يخرج عن حدود العبث مع ما ينطوي عليه ذلك

^(١) اتجاهات الشعر في القرن الهجري الثاني، محمد مصطفى هدارة، ص: 203.

المفهوم من عوائق وملابسات، وتحت هذا الإطار يمكن أن ندرج مجون بشار ومجون أبي نواس. والعبد لم يكن منقطعاً عن الأسباب والدوافع الشخصية، من أجل ذلك كان مجون بشار يختلف عن مجون أبي نواس، لأن هنالك من الأسباب النفسية والاجتماعية والثقافية والطبع ما يجعل المجون نزوعاً فردياً يدل على سمات خاصة، إذ الناس في هذه الأمور مختلفون، فهم وإن تقاسموا صفة العبث إلا أن لكل فرد دوافعه، ثم إن مؤدى العبث بين الشعراء متباين، فبعث بشار لم يصل إلى درجة تعابث أبي نواس مثلاً، كما أن تعابث أبي شعراء متباين، فبعث بشار، فيؤلاء جميعاً كانوا من العجان ولكن لكل نفر منهم أسبابه ودوافعه.

لقد وقف كل من د. طه حسين وفليوزن وعبد الرحمن بدوي كما يصور هداره⁽¹⁾، عند أسباب المجون، فزعم د. طه حسين أن التماجن في الشعر قد بدأ بتحول السلطة من الأمويين إلى العباسيين، ويرمي من وراء ذلك إلى أن العنصر الفارسي كان له الأثر البارز في نشوء هذه الظاهرة، ثم تبني هدارة هذا الرأي عندما لاحظ أنأغلب الشعراء المجنون كانوا من الموالي، وهذا موداه إلى أمرتين: الأولى يشي بأن عبده بنى أمية كأنه عبده لم يغير فيه الشعراء إلا عن الفضائل، وهذا غير صحيح على الإطلاق فصور النقائض التي شارك فيها كبار شعراءبني أمية كلها انجاء القائم على التبنك وتتبع سوءات الشعراء والطعن في أسبابهم وتحقيرهم إلى الحد الذي تتفق فيه إنسانيتهم، ثم إن شعر الفرزدق وما فيه من فحش هل يصنف خارج دائرة المجون؟

وابداً أعدنا النظر في غزل الأمويين كغزل عمر بن أبي ربيعة ووضاح اليم وغیرهما، فهل نجد في ذلك الغزل ما يخالف غزل بشار وأبي نواس؟ والأهم من ذلك هل كان الشعر الجاهلي يتأثر عن التعابث والمجون، فإذا شأن حربيات الأعشى هل تخرج عن المجون؟ وهل نستطيع أن نعد شعر الأعشى ومجاهرته بشرب الخمرة وفتونه بها إلى الدرجة التي صرفته عن الدخول في الإسلام أقل من ظاهرة فنية؟

ما معنى الرابط بين المجون وتحول السلطة من الأمويين إلى العباسيين إذن؟

والثاني يتصل بالحكم النقي المعزول عن الموضوعية، فهل كان كل شعراء المجون من الموالي؟ ألم يكن أبو دلامة زند بن الجون والحسين بن الضحاك الخليع وغيرهما على رأس شعراء المجون في العصر العباسي؟

لقد تسلّى للدكتور هدارة أن يقول: "إن المجون لم يكن دعوة ساذجة بريئة تدعو إلى الترف والتظرف الاجتماعي فحسب، وإنما هو نتيجة مؤثرات عميقة اجتماعية وفكريّة ودينية".⁽²⁾

من أجل ذلك جعل الشعوبية من دوافع المجون عند الشعراء الموالي على اعتبار الشعوبية كما قال: كانت تهدف إلى تحطيم معنويات المسلمين ودس الأكاذيب والمفتيات في أصول دينهم حتى

⁽¹⁾ حدث الأربعاء، طه حسين، 8/1/2، وتاريخ الحاد، عبد الرحمن بدوي.

⁽²⁾ اتجاهات الشعر، محمد مستني هدارة، ص 230.

ينتفعوا لأصولهم الفارسية⁽¹⁾، فلما وصل في بحثه إلى ذكر بعض الشعراء العرب قال: «هناك من شعراء المجنون من لا صلة لهم بالشعوبية والذي دعاهم إلى ذلك عوامل اجتماعية وثقافية»⁽²⁾، وهذه نتيجة محيرة تثير جملة من التساؤلات أبرزها: كيف تجتمع أهداف الشعوبية التي تحضن الشعراء الأعاجم على إشاعة الفساد والتحلل والإباحية لتخريب بنية المجتمع العربي من الداخل تمهدًا للقضاء على وحده وتسريع انهياره، مع الأسباب الاجتماعية والثقافية النابعة من صميم المجتمع العربي والتي تدفع هي الأخرى الشعراء العرب إلى الفساد والتحلل والإباحية، ثم ما مؤدى ذلك؟ هل البنى الاجتماعية والثقافية في المجتمع العربي العباسى أسمىت هي الأخرى في مجنون شعرانها للتهدم نفسها بنفسها أيضًا، أقول كيف اجتمعت أهداف الشعوبية مع العوامل الثقافية والاجتماعية في نشوء ظاهرة المجنون إذا كانت بالفعل ذات أغراض سياسية؟

إن المجنون عند داراة مقدمة وفاتحة وتمهيد للزندقة، فإذا كان المجنون قد انحصر بالتعبير عما يجذب الخلق القوي والدعوة إلى الإباحية، فإن الزندقة عنده تلامس الشعور الديني والعقيدة، فكل معنى تردد في شعر العباسين الذين ظهروا في القرن الثاني يشكك في سلامية العقيدة هو داخل في الزندقة والإلحاد، وعلى هذا الأساس عند الزندقة كالمجنون محصورة في شعراء القرن الهجري الثاني، وهذا اعتبار خاطئ أيضًا لأن الزندقة المرادفة للإلحاد لا تتصل بزمن دون زمان، ولو أردنا تبيان ذلك لضيق المقام بنا.

لسنا في الواقع ننكر أثر الشعوبية في بث الفرقنة بين طبقات المجتمع، ولسنا بصدده نفي تهمة الشعوبية عن الشعراء الموالي، فهذا أمر يثبته التاريخ، غير أننا ننكر بشدة أن تكون هناك أسباب دوافع واحدة لتعابث الشعراء، ومجنونهم، ومن ثم فإن إقرار نتائج عامة في هذا الموضوع يضر بالشعر موضوع الدراسة الأدبية، لأن ذلك في اعتقادى يدخل في باب دراسة تاريخ الأفكار ولا يدخل في دراسة الشعر لأن الشعر ينبعى أن درس لذاته، غير تابع للتاريخ ولا الأفكار ولا العقائد، وعلىه فإننا نريد دراسة ظاهرة المجنون في شعر بشار في إطارها الخاص وأسبابها الشخصية المنطلقة بالشاعر، ومن ثم تبيّن أبعادها في شعره، والتساؤل بعد ذلك عن قيمتها الفنية والمكانة التي تشغلها في تاريخ بشار الشعري، في محاولة لفهم شخصيته وتقدير الفن الذي جاء به، مصورين مشكلة البحث بالتساؤل الآتي: إذا كان بشار بن برد ماجنا زنديقاً، وهو في مجده وزندقته مدفوع إلى تحطيم معنويات المسلمين ودس الأكاذيب في دينهم حتى ينتقم لأصوله الفارسية⁽³⁾ كما قال هذارة على اعتباره شاعرًا شعوبياً وموليًّا، فكيف تقبله القراء المسلمون، وكيف تسنم المكانة السامية في سماء الشعر العربي، ولماذا قدمه النقاد العرب المسلمين على سائر شعراء عصره، ولماذا لا يزال الدرس الأدبي يحفل به وبشعره كل هذا الاختلال؟ وبمعنى آخر: ما أثر مجنون بشار مع قبح ما

⁽¹⁾ المرجع نفسه ص 25.

⁽²⁾ المرجع السابق.

⁽³⁾ المرجع السابق، ص 18.

يعنيه المجنون في تقدير شخصيته وشعره؟ وهل كان الناس في العصور المنصرمة قد وضعوا مجنونه جانباً حين حكموا على جودة شعره؟ أم أن الأحكام القاسية التي أطلقها النقد الحديث على بشار ومجنونه فيها من العسف والظلم ما لم يره المتقدمون؟

أما المنهج الذي نريد من خلاله النظر إلى مجنون بشار فقائم على عرض الأخبار التي ساقها الآباء وعلى رأسهم الأصفهاني، المتصلة بمجنونه وتحليلها ومناقشتها و مقابلتها بأنشاعره المشهور في هذا الباب. ومن ثم عرض آراء بعض المحدثين في مجنون بشار وتحليلها ومحاورتها بغية الوصول إلى فهم واضح لدافع وأبعاد قضية المجنون في شعر بشار، وقد استقامت لنا خطة هذا البحث فجعلناه في ثلاثة نقاط أساسية:

- ظواهر مجنون بشار.
- دوافع مجنونه النفسية والاجتماعية والنكالية.
- أبعاد المجنون وأثره في تقدير شخصيته وشعره.

1. مجنون بشار:

لقد علت شبيهة المجنون والزندقة بشخصية بشار من جراء سلوكه قبل كل شيء، فهو بطبيعته متبرم بالذم منظور على استعداديه، إذ شحد لسعه منذ الصغر بجهانيم، حتى لكان موضوع الهجاء كان وسيلة لإثبات وجوده، ثم كان موضوع الغزل مجالاً آخر لتشييد تلك التيمة على اعتبار الغزل كان أداته للتغيير عن اللذة والمتعة التي كان يميل إليها بطبيعته، فكان مجنونه متربداً بين هجانه وغزله على نحو خاص حتى قال يوئس النحوى على نحو ما روى ابن سلام: «العجب من الأرض يدعون هذا العبد ينسب بنسائهم ويهجو رجالهم يعني بشار»⁽¹⁾.

هجاء بشار وشبيهة المجنون:

كان بشار - على نحو ما يذكر الأصفهاني - قد قال الشعر ولما يبلغ عشر سنين، فكان أول عبده بالشعر يهجو الناس، «فإذا هجا قوماً جاؤوا إلى أبيه فشكوه فيضرره ضرباً شديداً، فكانت أمه تقول: كم تضرب هذا النصبي الضرير، أما ترحمه؟ فيقول: بلى والله إبني لارحمه، ولكنه يتعرض للناس فيشكونه إلى، فسمعه بشار فطمع فيه فقال: يا أبنت إن هذا الذي يشكونه مني إليك هو قول الشعر، وإبني إن ألمت عليه أغنتك وسانر أهلي، فإن شكوني إليك فقل لهم أليس الله يقول: {ليس على الأعمى حرج} فلما أعادوا شكواه قال لهم بُرد ما قاله بشار فانصرفوا وهم يقولون فقه بُرد أغبط لنا من هجاء بشار»⁽²⁾.

وووضح أن بشاراً منذ صغره قد أدرك خطورة الهجاء، وأنه البالغ في الناس فشحد لسانه

⁽¹⁾ الأذاعي للأصفهاني: 149/3.

⁽²⁾ الأذاعي للأصفهاني: 146/3.

بِنْمَهْ لِيَهَا بُوهْ وَيَجْتَبُوا مَعْرَةَ لِسَانِهِ، وَفِي الْوَقْتِ نَفْسَهُ جَعَلَ مِنَ الْهَجَاءِ وَسِيلَةً لِلتَّكْبِ فَرُوِيَ عَنْهُ أَنَّهُ قَالَ: دَخَلَتْ عَلَى الْهَيْثَمَ بْنَ مَعَاوِيَةَ وَهُوَ أَمِيرُ الْبَصَرَةِ فَأَنْشَدَهُ:

إِنَّ السَّلَامَ أَيُّهَا الْأَمِيرِ
عَلَيْكَ وَالسَّرَّاحَةَ وَالسَّرَّورِ

فَسَمِعَتْ يَقُولُ: إِنَّ هَذَا الْأَعْمَى لَا يَدْعُنَا أَوْ يَأْخُذُ مِنْ دِرَاهْمَنَا شَيْئاً، فَطَمَعَتْ فِيهِ فَمَا بَرَحَتْ حَتَّى انْصَرَفَتْ بِجَائزَتِهِ⁽¹⁾. وَلَذِكَ كَانَ الْمُوسُرُونَ بِالْبَصَرَةِ يَسْتَرْضُونَهُ تَجْبِيَّاً لِهِجَانِهِ، وَهُوَ بِطَبَعِهِ لَمْ يَكُنْ يَحْسَنَ مَصَانَعَةَ النَّاسِ، وَمِنْ ثُمَّ لَمْ يَكُنْ بِأَرْزَاقِهِ فِي الْمَدْحِ كَبِرَوْزَهُ فِي النَّمِ، وَقَوْلُهُ فِي الْخَبَرِ الْأَنْفِ لِأَلِيَّهِ: «أَغْنِيَكَ وَسَائِرَ أَهْلِي» عَظِيمُ الدِّلَالَةِ عَلَى مِيلَهِ الشَّدِيدِ إِلَى الْهَجَاءِ، وَتَكْرِيسِهِ هَذَا الْمَوْضِعُ لِلنَّبِيلِ مِنَ الْخَصُومِ وَمِنْ ثُمَّ حَصْوَلِهِ غَصِباً عَلَى جَوَازِهِمْ.

كُلُّ الْهَجَاءِ سَلَاحاً ذَا حَدِينِ، فَهُوَ مِنْ جِهَةِ أَسْلُوبِ نَاجِعٍ فِي رَدِّ الْخَصُومِ وَالنَّبِيلِ مِنْهُمْ انتِقامَاً وَتَشْفِيَاً، وَبِالْفَعْلِ كَانَ النَّاسُ فِي مُخْتَلَفِ طَبَقَاتِهِمْ وَمَرَآكِزِهِمْ يَخَافُونَ لِسَانَهُ، لَأَنَّهُ فَاحِشُ الْقَوْلِ وَشَعْرُهُ سَائِرٌ بَيْنَ النَّاسِ، يَتَاقِلُهُ الْمُغْنُونُ وَيَتَشَنَّهُ الْجَوَارِيُّ وَيَتَوَحُّ بِهِ النَّاهِنَاتُ، كَمَا كَانَتْ مَجَالِسُ الْعُلَمَاءِ تَحْفَلُ بِأَشْعَارِهِ أَشَدَّ مَا يَكُونُ الْاِحْتِقَالُ، إِذَا الأَصْمَعِيُّ وَهُوَ مِنَ النَّاقِدِ الْمُشَتَّدِدِينَ كَانَ يَرِيَ أَنْ يُشارِأَ خَاتَمَةَ الشِّعْرَاءِ، وَلَوْلَا أَنَّهُ مَتَّخِرٌ عَنْ زَمْنِ الْفَحْولِ لَكَانَ فَتَمَهُ عَلَى كَثِيرٍ مِنْهُمْ، وَهُوَ مِنْ جِهَةِ أَخْرَى السَّبِيلُ الَّذِي أَحْدَثَ جُفْوَةَ بَيْنِهِ وَبَيْنِ النَّاسِ، بَلْ كَانَ هَجَاؤُهُ بَابًا لِلْقَدْحِ فِي عَقِيْدَتِهِ، وَإِبْرَازِ مَجْوِنَهِ وَزَندَقَتِهِ، وَلَبِينَ ذَلِكَ فَحْسِبَ بَلْ كَانَ الْهَجَاءُ سَبِيلًا فِي مَقْتَلِهِ كَمَا سَنَرَى.

إِذْنُ بَشَارِ مِنْ مُحْتَرِفِ الْهَجَاءِ، تَصْبِدُ فِيهِ سَقَطَاتُ الْخَصُومِ، وَأَمْعَنُ فِي تَصْوِيرِ مِبَادِلَتِهِمْ، وَقَدْ تَمَرَّسَ فِي هَذَا الْبَابِ كَمَا تَرَوِيُ الْأَخْبَارُ، إِذَا حَمَلَ فِي نَفْسِهِ صُورَ النَّاقِضِ الَّتِي كَانَتْ تَورِّي بَيْنَ أَعْلَامِ الشِّعْرِ الْأَمْوَى، وَلِهَذَا اخْتَلَفَ إِلَى الْمَرْبِدِ وَعَانِيَ جُولَاتِ الْخَصُومِ فِي التَّهَاجِيِّ، وَقَدْ أَحَبَّ أَنْ يَشَارِكَ فِي ذَلِكَ، فَقَالَ: «هَجَوْتَ جَرِيراً لَمْ يَجِدْنِي وَلَوْ أَجَابَنِي لَكُنْتُ أَشَعَرُ النَّاسَ»⁽²⁾ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَمْتَحِنَ قَدْرَتَهُ الْبَيَانِيَّةِ فِي الْهَجَاءِ فَكَانَتْ نَفْسُهُ تَنَازِعُهُ إِلَى مَقَارِعَةِ جَرِيرٍ وَغَيْرِهِ مِنْ كِبارِ الشِّعْرَاءِ.

وَمَا إِنْ تَمَكَّنَ مِنْ هَذِهِ الْأَدَاءِ الْجَارِحةِ حَتَّى انْخَرَطَ فِي مَهَاجَةِ أَعْلَامِ عَصْرِهِ، وَكِبَارِ الشَّخْصِيَّاتِ إِذَا نَرَاهُ يَتَعَرَّضُ لِلْمُفْكِرِينَ وَالْزَّاهِدِ وَالنَّاقِدِ وَالنَّحَاةِ وَالشِّعْرَاءِ، فَكَانَ هَجَاؤُهُ لَوَاصِلَ بَنْ عَطَاءِ قَدْ أَصْفَى عَلَى شَخْصِهِ رَبِّنِيَا هَانِلَا، وَبِالْمُقَابِلِ أَشَعَرَ خَصْمَهُ بِيَاهَانَةَ بِالْغَةِ، وَالْخَلَافُ بَيْنَ الرِّجَلَيْنِ غَامِضٌ إِذَا لَمْ تَفْصِلِ الْمَصَادِرُ فِيهِ، وَكُلُّ مَا هَنَاكَ أَنْ بَشَارًا كَانَ فِي بَادِئِ أَمْرِهِ مِنْ أَصْحَابِ الْكَلَامِ، وَكَذَلِكَ كَانَ وَاصِلُ بَنِ عَطَاءِ، فَلَمَا صَارَ وَاصِلُ إِلَى الْاعْتِزَالِ وَصَارَ بَشَارُ بَنِ عَطَاءِ كَمَمَا يَقُولُ الْأَصْفَهَانِيُّ إِلَى الرَّجْعَةِ، حَدَثَ اخْتِلَافُ بَيْنَ الرِّجَلَيْنِ مِنْ حِيثِ الْمَذَهَبِ الْفَكَرِيِّ، فَانْقَلَبَتِ الْعَلَاقَةُ بَيْنَهُمَا مِنْ عَلَاقَةٍ دَدِ وَإِعْجَابٍ، إِذَا سُجِلَ الْأَصْفَهَانِيُّ شَعْرًا يَمْدُحُ فِيهِ بَشَارًا وَاصِلًا وَيُشَدِّدُ بِخَطْبِهِ وَبِلَاغَتِهِ، إِلَى عَلَاقَةِ عَدَاءٍ وَخَصْوَمَةٍ، فَهِجَاهُ هَجَاءٌ مَوجِعاً فِي قَوْلِهِ:

⁽¹⁾ المَرْجُونَ نَسَة.

⁽²⁾ نَسَةٌ 3/162.

**كُفَّيْنِي السَّدُّوْنَ إِنْ وَلَىٰ وَلَىٰ وَلَىٰ مَثَلًا
أَكْفَرُونَ رَجَالًا أَكْفَرُوا رَجَالًا**

مالى أشاعيغ غرز الأله عنق
عنق الزرافة ما بالى وبالأكم

فما كان من واصل إلا أن حرض الناس عليه متهمًا لياه بالزنقة والفجور، فكان يقول في مجالسه: أما لهذا الأعمى الملحد المكتنّ بابي معاذ من يقتله، أما والله لو لا أن الغلة سجية من سجايا الغالية لدستت له من يبعج بطنه في جوف داره^(١).

وواضح أن الخصومة بين الرجلين حملت واصل بن عطاء على اتهام بشار بالزنقة، وكانا قبل ذلك على ود ومحبة، والسؤال هنا: هل كان بشار قبل مخالفته واصل بن عطاء ملتزمًا بالمبادئ داعيًا إلى مثل مقيداً بالأعراف، وهل كان تحوله إلى المجنون بعد ما دب الخلاف بينه وبين واصل؟ في الحقيقة أن مجنون بشار مرتبط بمحاولاتة الأولى في النظم بدليل أنه كان يهجو الناس منذ صغره ويترض لأسبابهم ويقدح في أمراضهم، غير أن واصل فيما يبدو لم يثره كل ذلك في بداية الأمر لأنّه كان على وفاق مع بشار، ولما اختنا أخذ بين عواره ويتبع سقطاته في أشعاره الماجنة ويدعو الناس إلى قتلته والتخلص منه كما يبيّن الخبر الآنف.

لم يسلم العلماء والنحاة من هجاء بشار فقد عرض بالأصمعي وسيبوه وغيرهما من الأعلام بسبب بعض ما أخذوا عليه في اللغة أو النحو، فهو مثلاً يهجو سيبوه ويعبره بأمه الفارسية، وهذا ناقلت إلى ناحية مهمّة تتصل بشعوبته، وموقفه الباطن أو الظاهر من الصراع بين العرب والأعاجم، فقد قيل إن بشارًا شعوبي متّصّب للعجم دون العرب، وهذا الأمر كما أظن ناجم عن مواقف شخصية أكثر من كونه مؤفّقاً سياسياً أو فكريًا أو ثقافيًا، فالتأمل شخصية بشار يجد أنه رجل حاد الطيّاع متقلب المزاج سريع الاستجابة لما حوله شديد الانفعال، يمكن أن يثور لأقل الأسباب، فعما يمكن أن نتوقع منه حين يكون في مجلس فيدخل أعرابي فينال منه ويزدريه، يقول الأصفهاني: تدخل أعرابي على مجزأة بين ثور السدوسي وبشار عنده وعليه بزة الشعراء، فقال الأعرابي: من الرجل؟ شاعر، فقال: أعرابي هو أم مولى؟ قالوا: بل مولى، فقال ما للموالي والشعر؟ فغضّب بشار وسكت هنئي ثم قال: أتاذن لي يا أبي ثور؟ قال: فقل ما شئت يا أبي معاذ فقال:

خَلِيلِي لَا أَنَامُ عَلَىٰ اقْتِسَارٍ وَلَا آبِي عَلَىٰ مَوْلَىٰ وَجَارٍ

لقد رأى كثير من الدارسين في مثل هذا الشاهد ما يدل على شعوبية بشار، إذ عاب على العرب عاداتهم وسخر من أحوالهم، وبال مقابل افتخر بأصله الفارسي، وال الصحيح أن مثل هذا الشعر لا يخرج عن الإطار الذي قيل فيه والمناسبة المتصلة به، والدافع الذي حمل بشارا على قوله، فلا يعدو كونه ردّ فعل طبيعية من قبل شاعر كبير كبشار.

^(١) نفسه.

وما من أحد ينكر عصبية بشار لأصوله الفارسية، وبمبالغته في الإشادة بنسبه، واعتزاذه الشديد بقومه، ولكن هذا الأمر لا ينحل بالضرورة عن مسألة التحزب، أو العمل المنظم في إطار الشعوبية لبلوغ أهداف سياسية كما توهم بعض الدارسين، بل ينحل عن موقف شخصي، وكيف لا؟ وبشار قد بلغ ما بلغ من الشهرة وذروع الصيت وعلو القدر، فليس أقل من أن يدافع عن ذاته ويرد كيد الخصوم بكل ما أوتي من قوة، لأنه في مثل هذه الظروف يدافع عن ذاته وشاعريته وتميزه، من أجل ذلك لم يكن مستامحاً حتى مع سيبويه وهو من أصل فارسي حين عاب عليه قوله:

لهاوْتْ بِهَا فِي ظَلِّ مَرْفُوْمَةِ زَهْرَ
تَلَاعِبْ نَيْنَانَ السَّبُورِ وَرِيمَا

فقال سيبويه لم أسمع بنون ونينان، فلما بلغ بذلك بشار بن برد قال في هجائه⁽¹⁾:

أَسْبُوْيِهِ يَا بَنَنَ الْفَارِسِيَّةِ مَا الَّذِي تَحَدَّثُ عَنْ شَتِّي وَمَا كُنْتَ تَنْبَذُ

وهذا يدل على أن بشاراً لم يدخل وسعاً في اكتساح الخصم مهما كان، سواء أكان من العرب أو الفرس، وهذا أمر كما قلنا يتصل بطبعاته ونفسه ولم يكن بحال من الأحوال طوية أو فكراً خبيئاً بحارب من أجلها للبلوغ هدف من الأهداف، لهذا كان الهجاء عنده ناجماً عن مواقف معينة ومرتبطة بمناسبات محددة.

لقد كان هجاء بشار متلوناً بتلوّن المواقف التي عاشها، ومختلفاً باختلاف الشخصيات التي تناولها، وهو من ثم صورة واقعية لقصصيات حياته الخاصة، وقد انحل في ذلك الهجاء نزوعه الفطري إلى هذا الغرض الفني الذي وجد فيه ذاته وعبر به عن وجوده، والواقع أن عاهته قد لعبت دوراً بارزاً في هذا الأمر، فكانت تدفعه إلى درء شر الخصوم بالذم والمهاجة، من أجل ذلك انحط في هجائه ليتناول به صغار الشعراء أمثل حماد عجرد، وحماد آذني طبقة منه كما يقول الجاحظ: «بشار في العيوق، وحماد في الحضيض»⁽²⁾، وليس ذلك فحسب بل شهير الهجاء بوجه عام الناس والسوق، وهذا ما أذهب بشاشة شعره، وجعله هدفاً للخصوص ليوجيوا السهام إلى عقدهته أولاً، كالذي كان يصنعه حماد عجرد وقد دين عليه كثيراً من الأوّال، ونحله بعضاً من الأشعار ثم أشعاعها في الناس ليبرزه فائقاً ماجناً، ولعل أخطر تلك الأشعار التي حرفيها قوله:

يَا بَنَ نَهْبَى رَأْسِي عَلَى ثَقْلِ
وَاحْتِمَالِ الرَّوْفُوسِ خَطْبِ جَلِيلِ

ادِعْ غَيْرِي إِلَى عِبَادَةِ الْأَثْنَيْ
— فَبَانِي بِواحِدٍ مَشْغُولٍ

يَا بَنَ نَهْبَى بِرَنْتَ مِنْكَ إِلَى اللهِ
جَهَاراً وَذَاكْ مِنْيَ قَلِيلٍ

وقال الأصفهاني: «أشاع حماد هذه الأبيات لبشار، وجعل فيها مكان «فابني بواحد مشغول» فابني

(1) نسخة: 167/3.

(2) البيان والتشخيص للجاحظ: 64/1.

عن واحد مشغول" لتصح عليه الزنقة، فما زالت الأبيات تدور في أيدي الناس حتى انتهت إلى بشار فاضطررت منها وجزع، وقال أساء بذمي، والله ما قلت إلا قباني بواحد مشغول" فغيرها حتى شهرت في الناس^(١).

ولم يكن بشار قد اقتصر على هجاء العامة والدهماء من الناس، وإنما تجاسر على الكبار والقادة والرؤساء، وهذا أسهم بدوره في تشنيع سيرته، فقد روي أنه هجا روح بن حاتم فحف أن يقتلنه، غير أنَّ بشاراً استجرا بالمهدي فشفع له عند روح، ثم هجا العباس بن محمد، كما هجا غيره من الكبار، وقد كان هجاؤه لل الخليفة المهدى فيه ختام حياته إذ قتله بتهمة الزنقة وتنصيل ذلك ما أورده الأصفهانى في قوله: "خرج بشار إلى المهدى وبعقوب بن داود وزيره فمدحه ومدح بعقوب فلم يحفل به ولم يطه شيئاً، ومر بعقوب ببشار يريد منزله فصاح به بشار: طال الثواء على رسوم المنزل" فقال بعقوب فإذا نشاء أبا معاذ فارحل، فغضب بشار وقال بيهوده:

بني أمية هبوا طال نوكم
إن الخليفة يعقوب بن داود

ضاعت خلافتكم يا قوم فالتمسوا
خلفية الله بين النزق والعرود

فلا طال أيام بشار على باب بعقوب دخل عليه وكان من عادة بشار إذا أراد أن ينشد أو يتكلم أن يتقل عن يمينه وشماله ويصنف بأحدى يديه على الأخرى ففعل ذلك وأنشد:

يعقوب قد ورد العفاة عشية
متعرضين لسيك المنتاب

فساقتهم وحسبتني كمونة
نبتت لزارعها بغير شراب

مهلاً لديك فإنني ريحانة
فأشمم بأنفك واسقها بذناب

طال الثواء على تنظر حاجة
شمطت لديك فمن لها بخضاب

تعطى الغزيرة درها فإذا أبى
كانت ملامتها على الحلب

يقول بعقوب: أنت من المهدى بمنزلة الحال من الناقة الغزيرة التي إذا لم يوصل إلى درها فليس ذلك من قبلها إنما هو من منع الحال منها، وكذلك الخليفة ليس من قبله لستة معروفة إنما هو من قبل السبب إليه، فلم يعط ذلك بعقوب عليه وحرمه، فانصرف إلى البصرة مغضباً، فلما قدم المهدى البصرة أعطى عطايا كثيرة ووصل الشعراء، وذلك كله على بدئ بعقوب فلم يعط بشاراً شيئاً من ذلك، فجاء بشار إلى حلقة يونس النحوى فقال: هل هنا أحد يحثتم؟ قالوا له: لا. فأنشأ بيتاً يهجو فيه المهدى، فسعى به أهل الحلقة إلى بعقوب، فقال يونس للمهدى إن بشاراً زنديق وقادت عليه البوينة عندي بذلك وقد هجا أمير المؤمنين فأمر ابن نبيك أن يضرب بشاراً ضرب التلف وبقيه

بالبطحة⁽¹⁾.

ومن الملاحظ أن المهدي أمر بقتل بشار بسبب الهجاء لا بسبب الزندقة، فالزندة كانت شبهة حاضرة لكل من يخرج على أمر الخليفة أو يهجوه، ولو تأملنا علاقة بشار بالمهدي لعلمنا أن الخليفة لم يستعد بسبب شعره قبل هذه الحادثة، فسوف نعرض صوراً لاحقة لعثت بشار مع المهدي وتطاوله على القيم وتعرضه لكتاب الشخصيات كما هو الشأن في قصته مع خال المهدي، غير أن هجاءه لابن داود ثم تعرضه للخليفة جعله يدفع حياته ثمناً لذلك التعباث، ومن الطريف أن يونس السنوي كما يذكر الخبر الآتف قد استشف زندقة بشار وبدت له البينة من خلال هجاء الخليفة ليس غير، مما يشي أن الرجل راح ضحية شعره، ثم كان هناك من يريد التخلص منه فأُلغى صدر الخليفة عليه ليقتله بتهمة الزندقة، وتزوي المصادر متباينة للخبر السابق أن المهدي لما ضرب بشاراً بعث إلى منزله من يقتشه وكان يتهم بالزندة فُوجِدَ في منزله طومار فيه باسم الله الرحمن الرحيم، إني أردت هجاء آل سليمان بن علي لبخلهم فذكرت قرابتهم من رسول الله ﷺ فأمسك⁽²⁾.

نزل بشار وشبة المجنون:

كان الغزل باباً آخر ثبتت من خلاله زندقة بشار، ذلك لأنه كان يميل إلى الغزل كميله إلى الهجاء، لا بل كان غزله في نظر الزهاد والمصلحين أشد خطراً على الناس من هجائه، لشروع شعره وسرعة انتشاره وسهولة جريانه على الألسنة، إضافة لما كان ينطوي عليه من إباحية وفساد، فقيل ليس في البصرة غزل ولا غزلة إلا وبروي شعر بشار، من أجل ذلك كثر من هاجمه فقال سوار بن عبد الله ومالك بن دينار: «ما شيء أدعى لأهل هذه المدينة إلى الفسق من أشعار هذا الأعمى»⁽³⁾، وكان واصل بن عطاء يقول: «إن من أخذ حبائل الشيطان وأعواها لكلمات لهذا الأعمى الملحد»⁽⁴⁾، الواقع أن هذه المخاطر التي تصورها المصرون والمفكرون والزهاد في غزل بشار كانت في غاية المبالغة، وخصوصاً أن نفراً من القادة لم ير في شعره كل هذا الفساد الذي أثير إليه، فقد قيل للمهدي حين منع بشاراً من ذكر النساء في شعره: «ما أحسب شعر هذا أبلغ في هذه المعاني من شعر كثير وجميل وعروة وفقيس بن ذريح وتلك الطيبة»⁽⁵⁾ غير أن المهدي كما تقول المصادر كانت عنده غيره على النساء فمنع بشاراً من التغزل بين فقال: «ليس كل من يسمع تلك الأشعار يعرف المراد منها وبشار يقارب النساء حتى لا يخفى عليهن ما يقول وما يريد وأي حرزة حسان تسمع قول بشار فلا يؤثر في قلبهما، فكيف بالمرأة الغزلة والفتاة التي لا هم لها إلا الرجال»⁽⁶⁾

⁽¹⁾ نسخة: 187/3.⁽²⁾ نسخة.⁽³⁾ نسخة: 184/3.⁽⁴⁾ نسخة.⁽⁵⁾ نسخة.⁽⁶⁾ نسخة.

إن موقف المهدى من غزل بشار لا يستقيم على قاعدة واحدة، فهو وإن كان غيوراً على النساء، خالقاً من الفتنة التي يصنعنها بشار في قلوبهن، إلا أنه في مجالسه الخاصة كلن يدعوه إلى إجازة ما يرتجع عليه من أبيات في الغزل، كالمذكورة رواه الأصفهانى في قوله: "نظر المهدى" إلى جارية تغسل.... فائضاً يقول: نظرت عيني لحيني، ثم ارتجع عليه فقال من بالباب من الشعراة قالوا: بشار، فاذن له فقال أجز: نظرت عيني لحيني، فقال بشار:

نظر را وافق شینی	نظر رت عینی لحینی
دونمه بالراحتی نن	سترت لم سارانتی

فقال له المهدى قبحك الله وبحك أكنت ثالثا... فضحك وأمر له بجازة^(١).

وتأويل موقف المهدى المتباين من غزل بشار أنه لما شاع وانتشر في الناس، أضحتي ذلك بباباً في إغواء النساء، ومجالاً للفساد والإباحية، وقد لاحظ أن غزله يختلف عن غزل المتقدمين لكونه مكتشوفاً للناس، وليس ذلك فحسب بل بدا في غزله خبراً بأحوال الحسان عارفاً طباعهن، مما جعل بعض العشاق يقتون النساء بشعره، فروي أن رجلاً جاء إلى بشار فقال له: أنت بشار، قال: نعم، فقال: آليت أن أدفع لك مئتي دينار، وذلك أني عشقتك امرأة، فجئت إليها فكلمتها فلم تلتفت إلى فهمت أن أتركها فذكرت قوله:

فَاسْ الْهُمُومَ تَنْلَ بِهَا نَجْحًا
لَا يُؤْيِسْنَكَ مِنْ مُخْبَأٍ
عَسْرَ النَّسَاءِ إِلَى مِيَاسِرَةٍ
وَقَوْلَ تَغْظِيَةٍ وَإِنْ جَرْحَاهُ
وَالصَّعْبُ يُمْكِنُ بَعْدَمَا جَمْحَاهُ
وَفَيْلٌ.. لَمَا سَمِعَ الْمَهْدِيَ هَذِهِ الْأَبْيَاتَ قَالَ لِبَشَارَ: "أَتَحْضُ النَّاسَ عَلَى الْفَبُورِ وَتَنْذُفُ الْمَحْصَنَاتِ
الْمُخَنَّاتِ، وَإِنَّهُ لَنَّ فَلَتْ بَعْدَ هَذَا بَيْنَ اَهْدَافِي، نَسْبَ لَآتِينَ عَلَيْهِ، وَرَحْكَ [٢]؟"

2. دوافع المجنون عند بشار:

يصنّرُ مجنون بشار بن برد عن التعابث بصورةً أساسيةٍ، وليس التعابث في حال من الأحوال تنطاولاً مقصوداً على أعراف المجتمع وقيمه، أو انتفاضاً على الواقع، أو موقفاً فكريّاً هادفاً، وإنما هو ميلٌ فطريٌّ، واتجاهٌ ذاتيٌّ يخلو فيه الرجل إلى متعته ولذته وبتحلل من قيود كثيرةٍ كانت مفروضةً عليه، والمheim أن المجتمع قد قبل عبث بشار وغيره بصورةٍ فن وشعر، ذلك لأن بشاراً في تعابثه قد لاذ بالفن الذي وفر له هامشاً للحرية الفردية، وكان في الوقت ذاته مضماراً لتحطيم القيم والمبادئ، وقد ركب أسلوب التعابث والتلظرف، وكان هذا الأسلوب مقوياً لا عند أشد الخلفاء غيره وحياةً أعني

11

192/30 ⁽²⁾

ال الخليفة المهدى الذى قيل تعابث بشار فى كثير من المواقف من باب التسلى والإضحاك، فقد روى أن يزيد بن منصور الحميري دخل على المهدى وبشار عنده ينشد شعراً ف قال لبشار: ما صناعتك؟ فقال: أنت اللولو فضحك المهدى ثم قال لبشار: ولنك أنتادر على خالي، فقال: وما أصنع به يرى شيئاً أعمى ينشد الخليفة شعراً ويسأله عن صناعته^(١).

كان بشار ابن يميل إلى الدعاية والهزل والتلذذ والعبث، وكان لها اثر بالغ في ذلك، لأنه كما يقول دائماً، يريد التقوّى على المبصرين، ولم يكن لديه وسيلة لبلوغ ذلك سوى العبث الذي عبر به عن وجوده، كما كان أسلوبه في الإبداع، من أجل ذلك أشار في غير موضع من أشعاره إلى أنه أجاد الوصف مع أنه كفيق، وقد ذكر ذلك على لسان إحدى النساء:

عجبت فطمة من نعى لها هل يجيد النعوت مكتوف البصر
ومرة أخرى يتكلم في شعره على عاهته مشيراً إلى أن تلك العاهة لم تبلغ تقرده أو تقصى على ذكائه وعقيريته:

عميت جنبياً والذكاء من العم فجئت عجيب الظن للعلم مومنلا

وكان أوجع الهاجاء في نفس بشار ذلك الذي يطول شكله، أو يشير إلى عاهته، لهذا قيل إنه بكى لما شبهه حماد عجرد بقرد أعمى، فقيل له ما يكك من هذا الشعر؟ فقال: إنه يراني ولا أراه.

إن بشاراً كان يدرك أنه لم يستطع مبارزة المبصرين من الشعراً وغير الشعراً، لأنه كان يشعر أنه مكتوف لبصرهم، وهو مستورون عنه لا يستطيع أن يجد معاييرهم الخلقية على نحو ما كان خصوصه يجسدون عاهته وشكله، لهذا ما كان يز عجه شيء في هجاء الشعراء متلماً يز عجه تصويرهم إياه بالقرد لأن هذا التصوير صادف إحساساً لديه بقبح المنظر وسوء الطياع. وهنا ترسخ في نفسه كره للناس وتبرم شديد بهم، ومن ثم تحول ذلك الإحساس إلى تطاول وتمرد وعبث، فبطريق التعابث أراد تجاوز فصورة، وبطريق ازدراء القيم أراد التعبير عن حريته المطلقة بالحدود، وبطريق التهكم أراد أن يعيش ما حرمته الطبيعة من نعمة البصر، ولكن مع كل ذلك لم يكن بشار يسعى إلى العبث سعي القاصد الناقم، وإنما كان يبلغ بذلك بلوغ الساذج البسيط الذي لم يجد في نفسه الشخص القادر على التمام لعيوب في نفسه وشكله، فمن هنا آخر ترك نفسه على سجيئها، فقطع الحياة عابثاً لا يقيم وزناً للحدود، وكان لأصحابه دور بارز في كل ذلك، ففي مسألة التعابث كان منقاداً أكثر من كونه فائد، رُويَ أنَّ رجلاً يقال له سعد بن الفقعان شارك بشار في المجانة فقال له وهو يناديه: ويحك يا أبا معاذ قد نسبنا الناس إلى الزندقة فيك لك أن تتحجج بنا حجة تنفي ذلك علينا، قال: نعم ما رأيت، فاشترى بعيراً ومحملًا وركباً فلما مرا بزيارة قال له: ويحك يا أبا معاذ ثلثة فرسخ متى نقطعها مل بنا إلى زراراة نتنتم فيها فإذا أقبل الحاج عارضناهم بالقادسية وجذبنا رؤوسنا فلم يشك الناس أن جتنا من الحج فقال له بشار: نعم ما رأيت وإني أخاف أن

^(١) نesse.

تفضحنا، قال لا تخف فملا إلى زراره يشربان الخمر ويفسقان، فلما نزل الحاج بالقاسدية راجعين
أخذنا بغيراً ومحملًا وجراً رؤوسهما وأقبلوا وتلقاهما الناس فقال سعد بن الفقاع:
أَنْمَ مَرْنَى وَبِشَارًا حَجَّنَا
خَرَجْنَا طَالِبِي سَفَرْ بَعْدِ
فَابِ النَّاسِ قَدْ حَجُوا وَبَرَوْا
وَبِشَارًا مُوقِرِنَ مِنَ الْخَسَارِ^(١)

ويكشف لنا هذا الخبر حقيقة عبث بشار، فهو في قراره نفسه يربد عن نفسه صفة
الزندقة التي نسبها الناس إليه، ولما عرض عليه ابن الفقاع الحج وافق وقال: **نَفْعَ مَا رَأَيْتَ**, ثم
غrrر به سعد فاكتبه أن الرحلة إلى الحج طويلة وليس بوسعهما بلوغ الغاية ففرض عليه ثانية أن
يميلا إلى زراره إلى أن يعود الحاج ليعودا معهم وكأنهما قد أديا الفريضة، غير أن سعداً فضح
الأمر في الشعر الذي قاله وكان بشار يخاف من ذلك وقد حدث. فيشار في هذه الحكاية منقاد على
اعتباره كفيفًا يحتاج لمن يقوده ويذهب به، وقد برزت نيته الصادقة في إزالة التبعة عنه غير أن
رفيق السوء هو الذي غرر به فكانت المسألة برمتها لا تخرج عن حدود التعابث والمجون، ولو كان
بشار يضرر في نفسه سوء الاعتقاد لكن رفض فكرة الحج من أساسها.

3. أبعاد المجون وأثره في تقويم شعر بشار:

إن ما جاء به الباحثون من آراء حول مجون بشار لا يؤخذ بكلته، كما أنه لا يرد في جملته، وربما
كانت تصوراتهم إزاء موضوع المجون بدوفعه السياسية والفكريّة أو حتى العرقية منوطه بالواقع
التاريخي الذي عاش فيه بشار، غير أن ما يحتل النظر في جملة الأسباب التي دعت بشاراً إلى التعبث
والسترد والتطاول على القيم هو أن الخلفاء كانوا يتباينون في رد فعل المتملاجئين من الشعراء، فالمهدي مع
تشدده لم يزدجر بشاراً على عبته ومجونه، وإنما أمر بيته حين هجا، فكان ظاهر تبنته رمهه بالزنقة
والإلحاد، وأما باطنه ففيه الهجاء كما تجمع المصادر التي تكلمت على موت بشار، وليس ذلك فحسب
بل إن عدداً من الخلفاء كانوا قد انتظروا من الشعراء المجان نذماء ومسامرين بغرض التسلی، وكان بشار
ي Natal الأعطيات الجزلة من جراء تجاجته، وبمعنى أن عين الرقيب كانت تتغلب عن مجونه طالما أن ذلك
المجون لا يشكل خطراً على ذوي السلطان، أو ينال من شخصياتهم.

ويبدو أن هذه المسألة كانت واضحة في أذهان نقاد الشعر القديم وعلى رأسهم الأصمعي
والجاحظ، فالأخير كأن من أوافق الرواية وأصدقهم وأغزرهم علمًا، وألوسنيهم معرفة بصناعة
الشعراء، كما أن الجاحظ من أظهر النقاد الذين أمعنوا النظر في جماليات العربية، وقد حمله ذلك
على تأليف أهم كتاب بين مآثر اللغة وبينها الساحر، وقد تعصب للعرب بفضل لغتهم، وهذا
الرجلان كانوا من أشد المناصرين لمذهب بشار في الشعر، وليس ذلك فحسب بل إن الأصمعي ألوشك

^(١) نسخ: ١٧٩/٣.

أن يختتم الشعر به، كما أن الجاحظ جعله على رأس طبقة الشعراء المحدثين حين قال: «شار من أصحاب الإبداع والاختراع⁽¹⁾»، ثم رفع ناقد مثل ابن رشيق من قدره فقدمه على سائر الشعراء: «أنتي بشار بن برد وأصحابه فزادوا معانى ما مرت بخاطر جاهلي ولا مخضرم ولا إسلامي⁽²⁾» كما أحصى النقاد معانى المولدة والفريدة حتى فاق الشعراء جميعاً بما جاء به من خطرات الفواد وتجليات الوجود و قد تناقلت الكتب من معانى المولدة قوله:

يا قوم أذنني لبعض الحى عاشقة والأذن تعشق قبل العين أحيانا

وهذا كلّه يثبت أنّ بشاراً قد سُئِّم ذروة الشعر العربي زمناً، وقد أفرّ له الأقمنون بالتفوق والعيقرية، ولم يكن مجنونه حائلاً دون الاعتراف بفضله، وقد كان الأصمّي وهو عربي شهد لبشار بالشاعرية، ولم يشنّه عن الاعتراف بفضله ما كان يظهره بشار من عداء للعرب، وكذا الجاحظ المعذلي لم يصدّه هجوم بشار على المعتزلة وواصل بن عطاء عن الإشادة بشعره.

ومؤدي ذلك أن النقاد القدامى لم ينظروا إلى مجنون بشار بعيداً عن ظروفه الخاصة، إذ المجنون عند بشار وغيره موضوع فني، والموضوع في الواقع يمثل مادة الشعر، والحكم النقدي لا يهم بالسادمة بمقدار اهتمامه بالصياغة وسبل تجويدها، ومن الطبيعي أن يرتقي بشار المكانة السامية التي وضعه فيها النقاد، ذلك لأنّه امتلك ناصحة البيان وأجاد في صناعته إجاده لم تتوافر لكثير غيره من شعراء العربية.

كما أن شخصية بشار لم تكن مكرورة لإسهامه في المجنون، لأن المجنون كما قلنا موضوع فني، وكذا تعباته كان مفهولاً في مجتمع لأن الفنان بنواز عه المميزة ومزاجه المتقلب وطبعه الحادة كان يمثل حضوراً دائمًا في المجتمع لأن رصيده في الإبداع يفوق سليمانه، ولهذا حفل الدرس الأدبي في القديم ببشار وشعره بإبداعاته ومبانله ولم يكن المجنون في حال من الأحوال يحجب النظر عن محاسن أشعاره، والأهم من ذلك أن مجنون بشار وزندقته لم يغدو إشارات المنصفين إلى أنه متهم، وقد حاولنا فيما قمنا الوقوف عند بعض الشواهد والأخبار التي ثلت النظر إلى هذه الناحية، ظناً منا أن شاعراً كبيراً كبشار نال شهرة وحظوظة في عصره لم يعدوا يتقول عليه ويدرس في أخبار ما يشود صورته، والحق أن محمل الأخبار التي عرضناها في هذا الباب تحمل علىطن أن بشاراً كان متهمًا، وهو بطبيعة الحال ليس بريئاً تماماً من كل ما نسب إليه، غير أن صورة المجنون التي رسمت له كانت مضخمة أوسع ما يمكن التضخيم، ومن عجب أن الباحثين المحدثين قد أسهموا في تضخيم مجنون بشار فإذا به يستحيل إلى ثياب قوي تتucken فيه أسباب وأهداف ونتائج هي في ظني أكبر من بشار ومن شعره، وما أعدد جنابه بحق بشار بن برد في الدراسات المحدثة التي تكلمت على مجنونه أنها استبعدت تماماً كل إشارة يمكن أن تتصفه أو تبعد عنه صفة المجنون والزنقة⁽³⁾.

(1) الآستانة والسبعين للجاحظ: 59/1.

(2) العمدة لابن رشيق: 970/2.

(3) مقالات دراسات قليلة وأشارت إلى الظلم الذي لحق بشار بن برد منها دراسة لمحبي الدين صبحي (من قتل بشاراً).

- ٤ - دراستان: من قتل بشار، والخير والشر في لزوميات المعرفي، محبي الدين صبحي، دمشق، وزارة الثقافة، ١٩٨١.
- ٥ - العدة في محاسن الشعر وأدابه ونقد، ابن رشيق القيرولي، تحقيق محمد فرقان، بيروت، دار المعرفة، ١٩٨١.

- ٦ - اتجاهات الشعر في القرن الثاني الهجري، محمد مصطفى هذارة، مصر، دار المعارف، ١٩٦٣.
- ٧ - الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني، طبعة مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية.
- ٨ - حديث الأربعاء، طه حسين، مصر، دار المعارف.

المراجع:

□□□

عز الدين القسام

درة تاج الجهاد

جهانه طه^(١)

لقاء قلبى فوق شجرة ليون وأرحت روحي داخل أزهارها، وقلت: لعل الشيخ مشى فى مذدحاكوره البحرية، فنطاعنى على بعض ما سمعت من بوح الشيخ وشجونه، وأعرف السر الذى صنع منه قيمة ونهجاً. ماست الشجرة طرباً وكأنها استنشقت ما يدور فى خاطرى، وقالت:

ليس في الأمر أسرار! وموافق الشيخ لم تكن في شجرة ولا استراحة في بستان، وإنما هي صدق قلب، وثبات جنان، وحبٌّ يتغنى في إرضاء الله، من أجل كرامة الإنسان. أدهشتني عمق الجواب وصدقه، وحفزني إلى أن أقصى مسيرة هذا الرجل الذي لا أعرف عنه أكثر من أنه رجل ورع نقي، خرج من جبلة وذهب إلى فلسطين لمساندة أهلها في مقاولة البريطانيين والصهاينة.

بعد عودتي إلى بعض المراجع، وجدت أن القسام هذا الفتى -الشيخ انطلق في سماء العروبة مثل شهاب ثاقب، يحمل في ضوئه النور والنار. النور الهادي لأهله وشعبه، والنار الحارقة للأعداء المحتلين أعداءعروبة والإسلام، فصار للأعداء هدفاً، وللأصدقاء ملذاً. وإذا كانت الأرض السورية قد أنجبت على مر الزمان أبطالاً يدفعون الأذى عنها وعن الأرض العربية، فإنه من اللافت حقاً أن يولد في بلدة صغيرة وفي مجتمع فقير مادياً مختلف علمياً، فتى تورقه مشكلات مجتمعه وهموم أمته، فيتخذ من القرآن وأياته جواز سفر إلى الجهاد في سبيل الله من أجل تحرير الوطن وتنقیته من الفقر والأمية والاستبداد.

إن مشاركة عز الدين في محاربة الاندماج الفرنسي على سوريا، والوجود البريطاني

^(١) باحثة من سوريا.

والصهيوني في فلسطين أمر غير مستغرب.

فسورية وطنه، وفلسطين جزء من بلاد الشام التي هي كل وطنه. ولكن أن يسعى للذهاب إلى ليبيا ومساندة الأشقاء في مقاومة الاستعمار الإيطالي، فهذا كرم ما بعده كرم، وشهامة ما بعدها شهامة، وتقان في سبيل الله والإسلام لا يماثله غير عمل السلف الصالح من أولياء وصديقين. فالقسام حين بادر إلى تجنيد الشباب من جبلة وغيرها من مدن وقرى الساحل السوري، وتدربيهم على حمل السلاح للذهاب معه إلى ليبيا، كان يرغب أن يبعث الروح في حركة الجهاد العبنية على فكرة وحدة الأمة. لكن رغبة الشيخ لم تتحقق، فقد أخلت الحكومة العثمانية بوعدها له ولم تنقل المجاهدين بحراً من إسكندرية إلى طرابلس الليبية. وكما قيل، لم يباوَّ الشيخ وإنما تابع المحاولة، حتى تمكن من مؤازرة المجاهدين في الحد الأدنى ونقل إليهم ما تم جمعه من مال وعتاد.

ما سبق ذكره يسوقني إلى التساؤل، عن سبب تقاعس مدينة جبلة عن تكرييم هذا الرجل الظاهر؟.

الذين حاربوا بجبلة وهي تقتحر بانتسابها إلى سلطان الزهد إبراهيم بن أدهم الذي يثوي في ثراها، أن تقتحر أيضاً بانتسابها إلى شيخ المجاهدين عز الدين القسام، الذي ولد فيها ودرج على مرأبها، وتصبح جبلة العز الأهمية؟.

بعد عام 1300هـ الموافق 1883م عاماً مميزاً في تاريخ السجل المدني في بلدة جبلة، إنه عام ولادة محمد عز الدين بن محمود القسام، الذي ولد في أسرة فقيرة مادياً متواضعة اجتماعياً، ثرية بايمانها وذكرها الحسن. وحيثما شب عز الدين، رغب والده، على الرغم من ضيق يده، أن يرسله إلى القاهرة للدراسة في الأزهر والتبحر في المعرفة وعلوم الدين.

فانطلق اليافع من ساحل مصر على أردواد على ظهر مركب إلى الإسكندرية، ومنها إلى القاهرة، حاملاً في ضميره وعداً بالنجاح قطعه لوالده، وفي قلبه محبة وافرة لأهله ورفاقه وبلدته.

أقبل القسام على الدراسة في الأزهر بلهفة العاشق وعقل الناب، وصرف كل يومه متبراً في أصول الفقه وعلم مصطلح الحديث، عملاً بوصية الحافظ الخطيب البغدادي الموجة إلى طالب العلم، قائلاً: "إني موصيتك يا طالب العلم بإخلاص النية في طلبك، وإيجاد النفس على العمل بموجبها، فإن العلم شجرة والعمل ثمرة".

وإيمانأً بهذه الوصية، أمضى حياته معلماً ومتعلماً، يقيناً منه بأن العلم إن لم يتطور يصبح راكداً، وإن لم يبذل للأخرين فلا قيمة له.

درس القسام في الأزهر علوم الفقه والتفسير والحديث والأصول واللغة العربية، من غير أن يخضع للبرنامج المقرر على غيره من الدارسين. فكان ينتقل من مرحلة إلى أخرى على قدر جهده وتحصيله من العلوم. فهو لم يهدف من دراسته إلى نيل شهادة تدل على تضليله في الدين، بل إلى

التفقه فيه وفهم دلالات لغاظ القرآن والحديث، ليحقق طموحه ويصبح داعيةً واعياً ومفكراً متوراً.

عندما شاهد القسام في أثناء وجوده في مصر قسوة الاستعمار الإنجليزي وتسلطه على الشعب المصري وثرواته، ترسخت لديه قناعة بضرورة مكافحة الإقطاع والتخلص من المستعمر لأنهما في رأيه يمثلان وجهاً لعملة واحدة، فالظلم إذا شاع وساد يمحق الإنسان ويدمر الم Moran. وقد ردته هذه المشاهدات غير الإنسانية إلى بلدته جبلة، وذكرته بما يعانيه أهلها من جهل وأمية وذلة في الأوضاع الاقتصادية.

ولأنه يرى في العلم السبيل الوحيد لتنمية النّفّة بالنفس، وللتحرر من الاستغلال الاجتماعي ووباء التّذل والمسكينة، بدأ بعد عودته من الأزهر إلى جبلة، مسيرة تحرير الأطفال والعمال والفلاحين من الأمية، يعلمهم أصول القراءة والكتابة ويرشدهم إلى فضائل الدين ومنهجه الاجتماعي السليم.

وما يؤسف له أنه لم يستطع أن يتحقق ما كان يطمح إليه، على الرغم من الجهد الذي بذلها في هذا المجال، لأن بدأ واحدة لا تصدق، وأن صوته الجريء أزعج الإقطاع، فضاق به وحد عليه وحاول نفيه إلى إزمير. هذا عدا الأعراف والتقاليد التي تسيطر على الناس، ويصعب اقتلاعها أو حتى تشذيبها.

وهرباً من الحصار والإخناق قرر القسام السفر إلى الأستانة، وفي نفسه رغبة تحدوه إلى مزيد من النعلم والإطلاع على الجديد من الآراء والأساليب المتّبعة في الدروس المسجدية.

فإذا كان الجهاد بالسلاح هو همه الأول، فإن همه الثاني هو تخلص الدين من البدع والشوائب التي شوهرت وجهه، بفعل الجهل حيناً والإساءة المقصودة أحياناً كثيرة. لكن مقامه في الأستانة لم يطر، لما لقيه من أمية الناس وعدم معرفتهم اللغة العربية وجهولهم تعاليم الدين حتى البديهي منها. فرجع إلى جبلة وفي نيته البدء من جديد، ففتح مدرسة يدرس فيها اللغة العربية وعلوم الدين، في النهار للأطفال واليافعين وفي المساء للكبار. وفي جامع السلطان إبراهيم يعطي لمن يرغب دروساً في الحديث وتفسير القرآن. في حين جعل حديثه في خطبة الجمعة مقتضاً على حد الناس وتبنيهم إلى ضرورة التعاون والمحبة والعمل المثمر للتغلب على الفقر والبؤس، وعلى توضيح بعض المسائل التي استعصى فهمها عليهم. فكان بهذا العمل المكثف، يعبر عن احتجاج صامت على تردي الأوضاع في المجتمع، من النواحي الثقافية والاجتماعية والسياسية.

إن انغماس القسام في التعليم والعمل الاجتماعي، لم يحببه عن ممارسة دوره الريادي في محاربة الاستعمار. بعد الاحتلال الفرنسي لسوريا والبريطاني لفلسطين، أحسن أن فرصة الجهاد جاءت تسعى إليه. ولا سيما أنه متاثر بأحمد عرابي وموافقه النضالية في تحرير أرض مصر من

دنس الاستعمار البريطاني. وبأراء المصلح المتور جمال الدين الأفغاني الذي يقول: «لساننا نعني بالخائن من يبيع بلاده بالنقد، ويسلمها إلى العدو بحسن أو غير بحسن، وكل ثمن تباع به البلاد فيبور بحسن». بل خائن الوطن من يكون سبباً في خطوة يخطوها العدو في أرض الوطن، بل من يدع قدماً لعدو تستقر على أرض الوطن، وهو قادر على زلزلتها». فاتخذ القسام من هذه المقوله تمهيداً لخفرته على إعلان الجهاد ومتابعته.

كان القسام صديقاً للشيخ محمد كامل القصاب، وملازماً له، وقد ساعده بتأمين حاجات الثورة ضد الفرنسيين، الرجال من أهل فلسطين والعمال من المصريين الذين يعملون في حيفا، ومن أهل بلدته جبلة. وعندما ذهب إلى الساحل وأشعل الثورة هناك، باع بيته في جبلة ونقل أسرته إلى الحفة، واشتري بثمن البيت سلاحاً. ودعا كل من يقدر على شراء السلاح أو على حمله إلى الجياد ومقاومة الوجود الفرنسي في المنطقة الساحلية. وقد تعاون ونقى عمليات الجهاد مع الشيخ صالح العلي والشيخ عمر البيطار في الساحل، ومع الشيخ نافع الشامي وأبيه في إيلب.

وعلى الرغم من الفاقة المادية الخانقة التي كانت تكبل الناس وتحطم معنوياتهم، وتشغلهم عن أي رغبة في التحرر، استطاع القسام بأسلوبه الإنساني وخطبه الحماسية ودروسه الدينية، أن يوقد في قلوب الناس شمعة النضال ويهضمهم على مقاومة الشر في النفس وعلى الأرض. وكانت ثورته، الشرارة التي أوجت الثورة في منطقة صهيون.

وحينما ارتفعت وتيرة مقاومته هو ورفاقه، ضيق الفرنسيون عليهم الخناق، ووضعوا مكافأة مالية لمن يدل على مكانه أو يمسك به. وعندما عجزوا عن استئصاله بالترغيب وعن استسلامه بالترهيب، أصدروا عليه غيابياً حكماً بالقتل.

فترك منطقة الساحل، ولجا هو ورفاقه إلى جبال صهيون وجعلوها ميدان جيادهم.

وعندما لم تتمكن الفرنسيون من معرفة موقعهم، هاجموهم وقتلوا عدداً منهم وفرقوا شمل الباقين. فضاقت الدنيا بالشيخ، ولم يكن أمامه بدًّ من مغادرة سوريا إلى فلسطين. فعبر الأرض اللبنانيّة البرية والبحرية، وحط رحاله أولاً في عكا، ثم انتقل منها إلى حيفا التي كانت قاعدة الأسطول البريطاني وترسانة أسلحته. ومن جديد استأنف رحلة النضال العلمية والجيادوية، فعلم الدين واللغة للعمال وال فلاحين، وعمل على تحسين أحوالهم العيشية.

في حيفا خطب في عدد من جوامعها، واستقر في جامع الاستقلال وتولى شؤونه. فكان يبصر الناس بما يبينه اليهود لهم من شر وتدمير، وحرك فيهم همة الجياد ويستبّنض في أرواحه شرف الاستشهاد، ويدركهم بما يخطط العدو لفلسطين، ويقول لهم: "اليهود يتظرون الفرصة لإنقاء شعب فلسطين، والسيطرة على البلاد، وتأسيس دولتهم".

له درك يا شيخ المجاهدين، كم كانت روبيك ناذة، وكم كان حذسك صائباً!

ترى لو بقيت حياً إلى اليوم، هل كنت تضيف شيئاً على ما قلته منذ عقود طويلة من الزمان؟

ومن أعمال القسام الرائدة في فلسطين، أنه استطاع بعد عمل شاق أن يؤسس أول تنظيم جهادي حقيقي، قوامه العمال في المدن والفلاحون في الأرياف. هذه البذرة الطيبة التي أنبتها في أواسط الشعب الكادح، أعطت أكلها في معركة بعد وفي غيرها من المعارك والهجمات، وأوقعت هزائم في جيش العدو وهددت أمنه.

في عام 1935م استشهد عز الدين القسام، واستمر التنظيم الذي أسسه قائماً عاماً مدة ثلاث سنوات، من 1936-1939م، بفضل العمال والفلاحين الذين سموا فيما بعد بالقساميين التزاماً منهم بالإنسان الذي قضى في سبيل قضية مقدسة. فكان لهذا التنظيم دور نضالي بارز في شمال فلسطين، بقيادة خليل محمد عيسى المسمى (أبو إبراهيم الكبير) ومعه: توفيق إبراهيم (أبو إبراهيم الصغير)، ومحمد أبو محمود الصفورى وسلیمان عبد الجبار، وعبد الله الأصبع وسواهم. وفي منطقة لواء نابلس، بقيادة الشيخ فرحان السعدي ومعه عبد الرحيم الحاج محمد وبوسف أبو درة ومحمد الصالح الحمد، وسواهم.

لم يكتف القسام بالجهاد المسلح ضد المستعمر والمحتل، ولا بجهاد الموقف ضد الإقطاع، وإنما جاحد بقلمه أيضاً فحرب البدع والضلالات ودعا إلى تركها من أجل تنمية الدين و MAVAFIHEM. ولا سيما أن تلك الفترة كانت تردد حضور الاستعمار: اندباداً واحتلالاً، والاستعمار في كلا الحالتين يسعى إلى بث التفرقة عن طريق تشويه حقائق الدين وتفاصيلها الصغيرة والكبيرة.

كتب القسام مع رفيقه الشيخ محمد كامل القصاب رسالة قيمة نادرة كان تأثيرها في الناس كبيراً، عنوانها: "النقد والبيان في دفع أوهام خيرزان".

يحاول القسام والقصاب في هذه الرسالة، رد الظلم الذي لحقهما من الشيخ محمد صبحي خيرزان الحنفي العكي، حين قولهما ما لم يقولاه بشأن رفع الصوت في الجنازة، وبما يتعلق بصلة التراويف وعدد ركعاتها ووقت أدانها. وأرادا أن يبيّضاً الناس بما هو صحيح كي لا يسقطوا في بؤرة البدع التي تبعدهم عن جوهر الدين.

وبينما في الرسالة بالشواد والتوفيق من أقوال السادة الحنفية والشافعية والمالكية والحنابلة، عدم جواز رفع الصوت بذكر أو دعاء في الجنازة. فرفع الصوت وسواء من الحديث في الدين، ومخالف لسنة الرسول (ص)، ويجب على من له قدرة على منع ذلك، أن يمنعه. والأصل المشروع هو الذكر الخفي، عملاً بقوله تعالى: «وَإِذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْكَ تَضَرِّعًا وَخُفْيَةً وَذَنْ الْجَنَّرْ مِنَ الْقَوْلِ» /سورة الأنفال، 205/

ويعدمان رأيهما بقول الإمام النووي: "إن الصواب ما كان عليه السلف من السكوت في حال السر مع الجنازة، فلا يرفع صوت بقراءة ولا ذكر ولا غيرهما. لأنه أسكن للخاطر وأجمع للذكر

فيما يتعلق بالجنازة، وهو المطلوب في هذه الحال.⁽¹⁾

ويشيران إلى أن الإمام البركوي يأخذ على العلماء سكتهم عن البدع، وإنكارهم المحرم فقط لأن البدعة في العبادة وإن كانت دون البدعة في الاعتقاد، هي منكر في دين الله، وضلاله يجب تركها. وتنطوي البدعة، كما يقول القسام والقصاب، على معنيين:

معنى لغوي عام هو المحدث مطلقاً، عادة أو عبادة، لأنها من الابداع بمعنى الإحداث، كالارتفاع من الارتفاع والخلفة من الاختلاف. ومعنى شرعي خاص، هو الزيادة في الدين أو التقصان منه.⁽²⁾

وبعد طول نقاش وتفتيش، يقولان: لم يفتر أحد على الله الكذب، فقد قلنا ما قاله الأئمة من علماء المذاهب الأربع، ولم نكذب على الرسول صلوات الله عليه، حين ندخل في هذا أو تلك. وإنما يدخل فيما من حاول أن يؤيد البدع بتأويل الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة، على حسب هوا.⁽³⁾
وعلى هذا، فإن الجبر بالذكر مع الجنازة بدعة، لعدم ورودها عن الصدر الأول والسابق الصالح.⁽⁴⁾

وعن الخلاف حول صلاة التراويف، يظهران عجبهما من تجرؤ الشيخ خزيران على الدين، ونقله أموراً لا صحة لها حول هذه الصلاة، حيث يصرح:

بأن الأمة الإسلامية من عباد عمر إلى يومنا هذا، متفرقة على كيفية صلاة التراويف المعمول بها الآن، وهو أنها بالإجماع عليها، وأنها في أول الليل، وأنها في العدد الذي يصليه المسلمون الآن في مساجدهم مع أنه لم يقل بهذا الاتفاق أحد.⁽⁵⁾

لكن رأييماً، كما فهمت، يميل إلى عدم التضييق على الناس في صلاة التراويف من حيث عدد الركعات ومدة القراءة، طولاً أو قصراً، وزمن الأداء، ومكانه جماعة في المسجد أو انفراداً في البيت. وقد استثنينا قولهما هذا من الأحاديث المروية عن الرسول، ومن أقوال العلماء والفقهاء. فقد أخرج البخاري، وغيره عن السيدة عائشة، أنها قالت "ما كان النبي (ص) يزيد في رمضان ولا في غيره على إحدى عشرة ركعة".

وقال الإمام الغزالى في كتابه (إحياء علوم الدين): "واختلفوا في أن الجماعة فيها، أي صلاة التراويف، أفضل أم الانفراد؟ فقيل: إن الجماعة أفضل لفعل عمر (ر)، ولأن الاجتماع بركة وله

(1) - انظر ص 32 من رسالة النقد والبيان في دفع أوهام خزيران.

(2) - نفسه، ص 48.

(3) - نفسه، ص 46.

(4) - نفسه، ص 46.

(5) - نفسه، ص 55.

فضيلة بدليل الفراغ، ولأنه ربما يكسل في الانفراد وينشط عند مشاهدة الجمع. وقيل: الانفراد أفضل لأن هذه سنة ليست من الشعائر كالعيدين. ويافق الغزالى ما قاله عمر (ر) بأن الجماعة أفضل.

وبنقل القسام والقصاب عن الإمامين الشوكاني والتوفوى، اللذين يقولان باتفاق العلماء على استحباب القيام بها جماعة. لكنهما يذكران أن مالكا وأبا يوسف وبعض الشافعية وغيرهم، قالوا: الأفضل صلاتها فرادى في البيت لقول الرسول (ص): "أفضل الصلاة صلاة المرء في بيته، إلا المكتوبة".⁽¹⁾

من هذا العرض السريع لبعض ما جاء في الرسالة، نتبين أن الذي دفع القسام إلى المشاركة في كتابتها هو صدقه مع نفسه ورغبته في توعية الناس وتتويرهم، وحدهم على الابتعاد عن البدع في الدين، كي تكون عبادتهم للله خالصة من كل شأنها، فقد رفض القسام الذاكرة الجاذرة، ووقف ضد الصورة القاراءة في أذهان الناس.

هذا هو عز الدين القسام. رجل عاش رؤية الدين ومفهومه للجهاد، فنذر روحه وزمنه لهذا المفهوم ولتلك الرؤية، وتماهى بهما وجداً وجدناً. رجل وطني رائد في وطن محظى، معلم في مجتمع جاهل مظلوم، جريء أمام غاز طامع، صريح في محاربة البدع والتراهنات. إنه عز الدين القسام، الذي غاب جسداً وبقي فكراً ونثجاً ومارساً.

وصدق فيه قول الشاعر فؤاد الخطيب:

<p>فِي بَرْدَتِيهِ يَضْمَهَا إِنْسَانٌ</p> <p>نَصْلٌ يَشْبُّ تُوقَدًا وَسِنَانٌ</p> <p>فَسَلِيلُ الْعَرَوَةِ هَلْ لَهَا آذَانٌ</p> <p>شَرْفًا تَقْصَرُ عَنْهَا التَّسْيِجَانُ</p> <p>نَبْذَتْ قَدِيمَ عَهُودَهَا الْأَوْطَانُ</p> <p>نَعَمَ الضَّحْيَةُ عَنْكَ وَالْقَرْبَانُ</p>	<p>مَا كَنْتُ أَحْسَبُ قَبْلَ شَخْصِكَ أَمَّةٌ</p> <p>لَمْ يَثْنَ عَزْمَكَ وَالْكَتَابُ شَمَرْتَ</p> <p>هُوَ صَيْحَةٌ مَلَأَ الْفَضَاءَ دُوِئْهَا</p> <p>أَوْلَتْ عَامَاتُكَ الْعَمَانِمَ كَلْهَا</p> <p>وَجَعَلَتْ لَاسِمَ الشَّيْخِ أَرْفَعَ رَتَبَةً</p> <p>يَا حَصَنَ يَعْرَبَ فِي ثَرَاكَ مُوسَدٌ</p>
---	--

⁽¹⁾- مدر في صحيح البخاري، و صحيح مسلم، و صحيح الشام الصغرى.

المراجع:

- لـمشق: دار القلم، ط١، 2004.
- 3-النقد والبيان في نفع أوهام خزيران /تأليف محمد كامل القصاب وعز الدين القسام، تحقيق زهير الشاويش، دمشق: المكتب الإسلامي، ط١، 2001.
- 1-عز الدين القسام: شيخ المجاهدين في فلسطين /تأليف محمد محمد حسن شراب، دمشق: دار القلم، ط١، 2000، سلسلة أعلام المسلمين (٧٧).
- 2-الوادي الأحمر: صفحات خالدة من سيرة الإمام عز الدين القسام /تأليف عبد الله الطنطاوي،

□□□

خصوصية الأسماء العربية

ودلاتها

محمد فرانيا^(*)

تعامل العرب القدماء مع الأسماء يوعي قريب من تعامل المحدثين معها في الشرق والغرب، من حيث الدلالة والإيحاء، فقد راعوا عند تسمية المولود ملائمة الاسم لمجموعة من المعايير اللغوية والفنية والقبيلية، بحيث ينسجم الاسم مع الواقع العربي، كما هو الحال في الدراسات النقدية المعاصرة التي ترى أن ينسجم الاسم، ويتناسب مع دور الشخصية في العمل الأدبي، بحيث يحقق للنص مقرoneyته، وللشخصية صفاتها المميزة. وكما تعامل النقاد المعاصر مع الأسماء بوصفها علامات لغوية مدروسة، كذلك تعامل معها العربي منذ القدم، بوصفها رموزاً شخصية، فلم تكن الأسماء لديه اعتباطية، مع أن الاسم هو تحديد للكائنون، ووصف يأخذ لدى العامة طابع التخيير الغفوي، لأنه "يسمني الأشياء، أو يجترح لها دلالة محددة، هي نصخ تعلقات الرؤية لما في النفس وما حولها" - حسب السكاكي^(*) - ويأخذ الاسم في الكتابات المعاصر - غالباً - طابع الاختيار المدروس، الذي تتطلبه الشخصية لأنه تمثل لقيمة محددة تشير إلى مسمهاها من دون مطالبة مسبقة لها، بأن تدل عليه بقوة وجودها.. لذا كان توكيداً لخصوصية ذات طابع متربّع من الدلالة المتراترة، لما اختير له ... (دالا) ينطوي به (مدلول). "ورأى الجاحظ" في كتاب "الرسائل" ص 312 أن "الأسماء التي تدور بين الناس إنما وضعت علامات لخصائص الحالات لا لنتائج التركيبات".

ولعل "نجيب محفوظ" من أبرز الكتاب المعاصرین في اختيار أسماء الشخصيات الروایة، سواء تلك التي تمثل العزّ والرفعة، أم تلك التي تمثل الخسارة والدناءة، أم تلك التي تحمل معانی النبل والخسارة معاً.

ويؤكد "ابن الأثيري" في كتاب "الأضداد في اللغة" أن أسماء الشخصيات العربية وأسماء الحيوان والنبات والأماكن ارتبطت بمعانٍ لها، ناقلاً عن "ابن الأعرابي" أن الأسماء كلها، لعلة خصت العرب

^(*) كاتب وأديب من سوريا.

ما خصت منها، من العلل ما نعلمها وما نجهله، ويسند الكلام إلى أبي بكر الصديق، أن مكة سميت مكة لجذب الناس إليها، والبصرة سميت البصرة للحجارة البيضاء الرخوة بها، والكوفة سميت الكوفة لازدحام الناس بها من قولهم: قد تكون الرمل تكفاً إذا ركب بعضه بعضًا.

والإنسان سُمي إنساناً لتسانه، والبهيمة سميت بهيمة لأنها أبهمت عن العقل والتعميّز، من قولهم: إذا كان لا يعرف بيته، ويقال للشجاع: بُهْمَةٌ لأنَّ مقاتله لا يدرى من أي وجه يوقع الحيلة عليه، فإن قال لنا قائل: لأي علة سمي الرجل رجلًا، والمرأة امرأة، والموصى الموصى، ودعا دعاء، فلنا لعل علمتها العرب وجهناها أو بعضها.⁽¹⁾

في اللغة والصرف:

الاسم والاسم والـ "سم" ما تدل على معنى في نفسه غير مقترب بزمن، والجمع أسماء، وجمع الجمع أسامي، وأسام.. ويروي "الصولي" في "أمالية" أنَّ أبا زيد حكى أنَّ العرب تقول: هذا اسم وهذا سِمٌ واثناد:

بِسْمِ الَّذِي فِي كُلِّ سُورَةٍ سَمَّهُ

ويروي سمه، وإنما ضموا السين وكسروها، لأنَّ سمعوت وسميت بمعنى ارتقعت وعلوٌ، فمن قال: سِمٌ فكسر، فمن سميت، ومن قال سِمٌ فهو من سمعوت. ومعنى قوله: أسميت لفلان فلاناً، إنما هو رفعت له صفتة وما يعرف به حتى عرفه. والاسم مأخوذ من السمو وهو الارتفاع، وأصله سُمُّو، والجمع أسماء مثل جنٌ وأحناه وقتو وأقناه. ومن قال الاسم مأخوذ من السمة، كأنك إذا قلت: أسميتها لفلان، كان المعنى وسمته له بشيء عرفه به، خذلت منه فاء الفعل ودخلته ألف الوصل؛ لأنَّ ترى أنَّ وزنة أصلها وعدها ووزنة، فإذا صغرتهما رجعت الواو، فقلت: وُعِدَةٌ وَوْزِنَةٌ. وكذلك تصغير صلة وصلة، فلو كان اسم من سمة لكان تصغيره وسمية، ولكن تصغيره سُمُّي، فبطل أن يكون من السمة، فكان يجب أن يكون سِمٌ وسمة، ووزن وزنة، كما قالوا صل صلة، ولكن وقعت الواو، ولذلك كان يجب أن يقال وزن وزون، مثل عدل يعدل، فوقعت الواو بين ياء وكسرة، فحذفت فقيل وزن يزن، وإنما كرهت العرب أن تتكلّم بضمّة بعد كسرة، وكسرة بعد ضمّة في الواو والباء، لأنَّه يصعب في اللفظ قليلاً. وإنما يتكلّمون بما خف على ألسنتهم، ولذلك صحت لهم الأسماء في الثلاثي كل، إلا في صنفين.⁽²⁾

تعليق نحووي:

كان "الزجاج" لا يجوز صرف شيء من الأسماء المؤنثة إلا في ضرورة الشعر، وكان جميع من تقدم من النحاة يجيز في مثل هند وعدد، وما كان وسطه من أسماء المؤنث ساكنة، ويختارون

⁽¹⁾ الأضداد في اللغة — لابن الأباري — ص 235 — 236

⁽²⁾ الصربي، الأمالي، ص 97. الموسوعة الشعرية / 3. الإمارات العربية. أبو ظبي.

ترك الصرف في غير الشعر. والذين أتوا ترك صرف ملا ينصرف في الشعر، يتعلّون بأنّ الشاعر إذا اضطر إلى ما يتكتّب في منثور الكلام رجع إلى أصله، وليس له مفارقة الأصل وهدمه؛ والأصل في الأسماء الصرف، فإذا عرض في شيء منها ما يمنع منه استجيز في الشعر ركوب الصرف حملًا على الأصل.

فاما ترك صرف المصروف فنفضل ما بُني الكلام عليه في أصله. والذي أجازوا هذا تعلّقوا بآباءٍ أنشدوها على هذا الوجه الذي عابهم عليه به مخالفوهم. وقد دفع الأولون ما رواه عنهم، وأنشدوا كثيراً منه على خلاف إنشادهم. وتركوا صرف (هاشم) في البيت:

إن الثياب بآل هاشم زينة تزهو ويضعف حسنها في المشهد

فهل تصرف: هاشم، قريش، وباهلة؟..

قال القاضي: لم يصرف هذا الشاعر "هاشمًا" في شعره، لأنَّ أراد القبيلة، ولو أراد الحي أو لاسم الأب لمصرفة، وإن لم يصرف مع هذه النية لم يصب – في قول الخليل وسيبوه وجمهور البصريين – لأنَّ الشاعر له أن يصرف في الشعر ما لا ينصرف في الكلام، وليس له ترك صرف المنصرف. وكان الأخشن يجيئ ذلك وهو مذهب الكوفيين، وقد استشهدوا مذهب القبيلة دون اسم الرجل، ودون حله على أنه اسم الحي. وإن مثل هذا في الشعر كثير. وهذا كقولهم حضرت قريش ومعهٌ وتفيف وما لا يقال فيه بنو فلان، ألا ترى أنه لا يقال بنو قريش ولا بنو ثقيف. وقال الشاعر⁽¹⁾:

وكفى قريش المعضلات وسادها

غلب المساميع الوليد سماحة

وقال الأعنى:

ولسنا إذا عذَّ الحصا باقلةٍ

ومثله باهله، وهو اسم امرأة. لا يقال فيه بنو باهله إلا أنه لا يصرف وإن جعل اسم الحي.

وفي الخط

يكتب كل اسم في آخره ياء نحو غازى، قاضى، وداعى وحادى وساري ومهندى في حالتي الرفع والجر بغير ياء، كما في قوله جاء غازى ومررت بغازى وكذا في الباقيات، وفي حالة النصب بالباء مع زيادة ألف بعدها، كما في قوله: رأيت قاصياً وغازياً وداعياً وما أشبهه، وإن كان جمعاً فإنَّ كان غير منصرف كُتب في حالتي الرفع والشخص بغير ياء على ما نتفق، فيكتب في الرفع هؤلاء غوازى وسوارى بغير ياء في الحالتين، ويكتب في النصب بالياء، إلا أنه لا تزاد ألف بعدها فتكتب رأيت غوازى وسوارى، فإذا دخلت الآلف واللام في جميع هذه الأسماء أثبتت فيها الياء سواء

⁽¹⁾ المجلس العالى الكافى والأنس الناسخ لشافى: المعانى بن زكريا. الموسوعة الشمرية/2

المنصرف وغير المنصرف، فيكتب هذا الغازي والقاضي، وهؤلاء الجواري والسواري بالياء في الجميع، وقال ابن قتيبة. قد يجوز حذفها، وليس بمستعمل إلا في كتابة المصحف، وكتب تاء التأنيث في نحو رحمة ونعمة وطلحة بالباء لأنَّ الوقف عليها بالباء على الصحيح. ^(١)

في الدالة:

تكمِّل مهمة (اسم العلم الشخصي) في التعبير الفعلي عن الذاتية الفردية لكل إنسان قائم بذلك، وقد اعتنت كتب التراث بالاسم، ووقفت عند أبعاده الواقعية والاجتماعية، وللالاته اللغوية، كما وقفت عند تنوع الأسماء، وما يُستحسن منها وما يُستنقح، ووُجِدَ أنَّ أصل التسمية لا يخرج عن أمررين: أحدهما: أن يكون الاسم مرتجلًا، بأن يصبه الواقع على المسمى ابتداءً، كـ“آدَّ” اسمًا لرجل، وـ“سعَاد” اسمًا لأمرأة، فإنَّهما ليسا بمسقوفين بالوضع على غيرهما، والرجوع في معرفة ذلك إلى النقل والاستقراء.

وثانيهما: أن يكون الاسم متفولاً عن معنى آخر كـ“تمَرَ” إذا سُمِّيَ به الرجل نقلًا عن الحيوان المفترس، وـ“زَيْدٌ” إذا سُمِّيَ به نقلًا عن معنى الزيادة، وما أشبه ذلك، وهذا النوع أكثر الأسماء الأعلام وقوعاً، والرجوع في معرفته إلى النقل والاستقراء أيضًا، كما تقدِّم في المرتجل.

وأما المقصود من التسمية تقيييز المسمى من غيره بالاسم الموضوع عليه ليُعرَفُ، وأما توبيع الأسماء فيختلف باختلاف المسمى، وما يدور في خزانة خيالهم ممَّا يألفونه ويجاورونه وبخالطونه، فالعرب أكثر أسمائهم منقوله عَمَّا يدور في خزانة خيالهم، إما من أسماء الحيوان كـ“تَكَرَّ” وكـ“النَّاقَةُ”， وـ“قَبَدٌ” وهو الحيوان المفترس المعروف، وإما من أسماء النباتات، كـ“حَنْظَلَةُ” وهو اسم واحدة الحنظل، النبات المعروف من نبات البدية، وـ“طَلْحَةُ” وهو اسم شجرة من شجر الغضى وـ“عُوسَجَةُ” وهو اسم لشجرة من شجر البدية، وإما من أجزاء الأرض كـ“حَزْنٌ” وهو الخليط من الأرض، وـ“مَسْخَرٌ” وهو الصد من الحجارة، وإما من أسماء الزمان كـ“رَبِيعٌ” وهو أحد فصول السنة الأربع، وأما من أسماء النجوم كـ“سَمَاكٌ” اسم لنجم معروف، وإما من أسماء الفاعلين كـ“حَارِثٌ” فاعل من الحرث.. إلى غير ذلك من المنشولات التي لا تحصى.

وكان من عادة العرب أن يختاروا أبنائهم من الأسماء ما فيه البأس والشدة ونحو ذلك، كـ“محارب” ومقاتل ومزاحم ومدافع” ويختاروا مواليهم ما فيه من معنى النقاول، كـ“قرح” ونجاح وسلام” وما أشبهها، ويقولون: ”أسماء أبنائنا لأعدائنا، وأسماءٍ موالينا لنا“ وذلك أن الإنسان أكثر ما يدعوه في ليله ونهاره مواليه للاستخدام من دون ابنائه، فإنه إنما يحتاج إليهم في وقت القتال ونحوه. وهذا هو الغالب في أسماء العرب ”المنقوله“ عَمَّا يدور في خزانة خيالهم، ممَّا يخالطونه ويجاورونه إما من الحيوان المفترس، كـ“أسد” وـ“نمر”， وإما من النباتات كـ“بت” وـ“حنظلة”， وإما من الحشرات كـ“حيبة” وـ“حنش”， وإما من أجزاء الأرض كـ“هَرَبْ” وـ“صَخْرَةُ” ونحو ذلك، والغالب على العرب تسمية أبنائهم

^(١) (الافتراضي). صحَّ الأعنى في صناعة الإنثى . ج ٢ ص ١٧٢

بكروه الأسماء ككلب وحنطة ومرة وضرار وحرب وما أشبه ذلك، وتسمية عيدهم بمحبوب.. ونحو ذلك ما حكي أنه قيل لأبي القيش الكلابي لم يسمون أبناءكم بـ"الأسماء" نحو كلب وذئب، وعيدهم بأحسن الأسماء نحو مرزوق ورياح، فقال: إنما نسمى أبناءنا لأعدانا وعيينا لأنفسنا، يريد أن الآباء مُعَذَّة لـ"لأعداء" فاختاروا لهم شـ"ـالأسماء" ، والعيـد مـعـدة لـ"أنفسهم" ، فاختاروا لأنفسهم الخير.⁽¹⁾

ويلاحظ - منذ العصر الإسلامي - أن التسمية انتقلت إلى أسماء الأنبياء وصحابتهم، فالسلموـن تسمـوا باسمـي النبيـ الـوارـدين فيـ القرآنـ وـهـما "ـمـحمدـ وأـحـمدـ" استجابة لـقولـ النبيـ ﷺ : تـسمـوا باـسـميـ"ـ كماـ تـسمـوا باـسـمـ غـيرـهـ منـ الـأـنـبـيـاءـ عـلـيـهـ السـلـامـ،ـ إـمـاـ بـكـثـرـةـ،ـ كـ"ـإـبرـاهـيمـ وـمـوسـىـ وـهـارـونـ"ـ إـمـاـ بـقـلـةـ كـ"ـآـدـمـ وـنـوحـ وـلـوـطـ"ـ وـأـخـذـواـ بـوـافـرـ حـظـ منـ أـسـمـاءـ الـخـلـفـاءـ الرـاشـدـينـ،ـ وـالـصـاحـبةـ رـضـوـانـ آـشـ عـلـيـهـمـ كـ"ـأـبـيـ بـكـرـ وـعـمـ وـعـمـانـ وـعـلـىـ"ـ وـأـبـانـهـمـ "ـحـسـنـ وـحـسـينـ"ـ وـماـ أـشـهـ ذلكـ،ـ وـالـنـصـارـىـ تـسمـوا باـسـمـ "ـعـيـسـىـ"ـ وـغـيرـهـ منـ الـأـنـبـيـاءـ عـلـيـهـ السـلـامـ مـعـنـ يـعـقـدـونـ نـبـوـتـهـمـ كـ"ـإـبـراهـيمـ وـإـسـحـاقـ وـيـقـوـبـ وـيـوـسـفـ وـمـوسـىـ"ـ وـكـذـلـكـ أـسـمـاءـ الـحـوـارـيـنـ،ـ وـأـمـاـ مـاـ يـسـتـحـسـنـ فـمـاـ وـرـدـ الشـرـيعـةـ بـالـنـدـبـ إـلـىـ التـسـمـيـةـ بـهـ،ـ كـأسـمـاءـ الـأـنـبـيـاءـ عـلـيـهـمـ السـلـامـ وـ"ـعـبـدـ آـشـ،ـ وـعـبـدـ الرـحـمـنـ"ـ فـقـيـ سنـ آـبـيـ دـاـوـدـ وـالـتـرـمـذـيـ مـنـ روـاـيـةـ آـبـيـ وـهـبـ الجـشـمـيـ أـنـ النـبـيـ ﷺـ قـالـ تـسمـوا باـسـمـاءـ الـأـنـبـيـاءـ،ـ وـأـلـبـ الـأـسـمـاءـ إـلـىـ آـشـ عـبـدـ آـشـ وـعـبـدـ الرـحـمـنـ وـأـصـدـقـهـاـ حـارـثـ وـهـمـ،ـ وـأـلـقـحـهاـ حـرـبـ وـمـرـةـ وـأـمـاـ مـاـ يـسـتـقـبـحـ فـمـاـ وـرـدـ الشـرـيعـةـ بـالـنـدـبـ عـنـهـ،ـ إـمـاـ لـكـراـهـةـ لـفـظـهـ كـ"ـحـرـبـ وـمـرـةـ"ـ إـمـاـ لـنـتـطـيـرـ بـهـ كـ"ـزـيـاحـ وـأـلـخـ وـنـجـيـ وـرـاجـ وـرـافـعـ"ـ وـنـحـوـهـاـ،ـ فـقـيـ صـحـيـحـ مـسـلـمـ وـغـيرـهـ النـبـيـ عنـ التـسـمـيـةـ بـمـثـلـ ذـلـكـ.ـ وـوـرـدـ فـيـ جـامـعـ التـرـمـذـيـ مـنـ حـدـيـثـ "ـعـائـشـةـ"ـ فـيـ "ـأـدـبـ الـكـاتـبـ"ـ بـاـبـاـيـنـ فـيـهـ أـصـوـلـ أـسـمـاءـ النـاسـ الـمـسـتـيـنـ بـاسـمـاءـ النـبـاتـ،ـ وـأـسـمـاءـ الطـيـرـ،ـ وـأـسـمـاءـ السـبـاعـ،ـ وـأـسـمـاءـ الـهـوـامـ،ـ وـالـمـسـمـيـنـ بـالـصـفـاتـ وـغـيرـهـاـ.⁽²⁾

فـمـنـ الـذـيـنـ تـسـمـمـواـ بـأـسـمـاءـ النـبـاتـ:

ثـمامـةـ:ـ وـاحـدـةـ الـثـمامـ،ـ وـهـيـ شـجـرـ ضـعـيفـ لـهـ خـصـ،ـ أوـ شـبـيـهـ بـالـخـصـ،ـ وـرـبـماـ حـسـيـ بـهـ خـصـائـصـ الـبـيـوتـ،ـ قـالـ عـبـيدـ بـنـ الـأـبـرـصـ:

عـيـتـ بـبـيـضـ	تـهـاـ الـحـمـامـهـ
عـيـوـاـ بـأـمـ رـهـمـ	كـمـاـ
نـشـمـ وـآـخـرـ مـنـ ثـمـامـهـ	جـعـلـتـ لـهـاـ عـوـدـيـنـ مـنـ
سـمـرـةـ	سـمـرـةـ
الـسـيـابـ	ـ هـوـ الـبـلـجـ،ـ الـوـاحـدـةـ سـيـابـةـ

.

(1) أـسـمـاءـ صـحـ الأـعـشـيـ،ـ جـ/ـ صـ363ـ

(2) ابن قـبـيـةـ،ـ أـدـبـ الـكـاتـبـ،ـ تـ.ـ مـحـمـدـ مـحـمـيـ الدـيـنـ عـبدـ الـحـمـيدـ،ـ انـكـتـةـ التـحـارـيـةـ،ـ مصرـ 1964ـ طـ4ـ

- عرادة : واحدة العرادة وهي شجر.
- مرارة : واحدة المرار، وهو نبت إذا أكلته الإبل فلصت عنه مشافرها، ومنه قيل **بنو أكل المرار**.
- شقراء : شقرة؛ واحدة الشقر وهو شقائق النعمان.
- علقة : واحدة العلق وهو الحنظل.
- حمزة : نبات بقلة.
- فتادة : واحدة الفتاد، وهو شجر له شوك، وبها سمي الرجل.
- سلمة : واحدة السلم، وهي شجرة الأرطى، وبها سمي الرجل، والسلم من العضاد، وسلمة إذا كسرت اللام، فيتو حجر واحد السلام.
- أراكه : نبات. واحدة الأراك.

ومن الذين تسموا بأسماء الطير:

- يعقوب : اليعقوب ذكر الحجل، واسم لرجل أعمى وافق هذا الاسم من العربي، إلا أنه لا ينصرف، وما كان على هذا المثال من العربي فإنه ينصرف نحو بربوع ويسوب، لأنَّه وإن كان مزيداً في أوله فإنه لا يضارع الفعل، وهو غير مختلف في صرفه إذا كان معرفة.
- هيثم : البيثم فrox العقاب.
- عكرمة : الحمام.

ومن الذين تسموا بأسماء السباع:

- أسد: الأسد : عنبر، وهو فنعل من العنبر، وبه سمي الرجل.
- أوس : الذئب وبه سمي الرجل.
- حیدرة : الأسد، ومنه قول "علي" عليه السلام: "أنا الذي سمتني أمي حيدرة".
- أسامة : الأسد، وبه سمي الرجل.
- ضيغم : الأسد، أخذ من الضيغم، وهو العض.
- ضرغام : الضرغامة: الأسد.
- نهشل : الذئب من النهشل.
- كلثوم : الفيل.

ومن الذين تسموا بأسماء العوام:

- حنث : الحنش: الحياة، وبه سمي الرجل حنشاً، والحنث أيضاً: كل شيء يصاد من الطير والهؤام يقال: حنثت الصيد إذا صدته.
- جندب : الجرادة، وبه سمي الرجل.
- ذر : الذر: جمع ذرة، وهي أصغر النعل، وبها سمي الرجل ذراً، وكتّي "أبا ذر".
- مازن : المازن: بيض التمل.
- الأرقام : الأرقام: بنو جشم، وناس من تغلب، واجتمعوا، فقال: "كان أعينهم أعين الأرقام" والأرقام: الحياة، واحدتها أرقام.
- فرعاء/ فرعنة: الفرعنة: القتلة، وتصغيرها: فريعة، والفرعاء: المرأة طويلة الشعر، ومنه قول الأعشى:
- غُرَاءٌ فَرِعَاءٌ مَصْنُوقُلْ عَوَارِضُهَا
تمشى الْهَوَيْنِي كَمَا يَمْشِي الْوَجْنِ الْوَحْلِ
- فتيبة : تصغير قتب، وجمعه أقتاب، وهي الأمعاء، قال الأصمسي والكساني واحديثها قتبة.
- زهير : من أزهـرـ، وهو مصـفـرـ مرـخـ، مثلـ: سـوـيدـ منـ أـسـودـ، وـالـأـزـهـرـ: الأـبـيـضـ.
- الحارثـ: هو الكـانـسـ للـمـالـ وـالـجـامـعـ لـهـ.
- عمرـ: مـعـدـولـ عـنـ عـامـ، وـعـمـرـ: وـاحـدـ عـمـورـ الـأـسـنـانـ، وـهـوـ ماـ بـيـنـهاـ مـنـ الـلـحـ، وـعـمـرـ الـإـنـسـانـ.

سامـةـ: السـالـمـ: عـرـوـقـ الـذـهـبـ، وـاحـدـهاـ سـامـةـ، وـبـهـ سـمـيـ "سـامـةـ بـنـ لـوـيـ".

نوفـلـ: الـسـنـوـقـ: الـعـطـيـةـ، وـهـوـ مـنـ تـنـفـلـتـ إـذـاـ بـنـكـأـتـ الـعـطـيـةـ مـنـ غـيرـ أـنـ تـجـبـ عـلـيـكـ، وـمـنـ قـيلـ لـصـلـادـ الـنـطـوـعـ نـافـلـةـ، وـبـهـ سـمـيـ الرـجـلـ نـوـفـلـ.

مضـرـ: سـمـيـ بـذـلـكـ لـبـيـاضـهـ، وـمـنـ مـضـيـرـةـ الطـبـيـخـ، وـبـقـالـ: لـاـ بـلـ المـضـيـرـةـ مـنـ الـلـبـنـ الـمـاضـرـ، وـهـوـ الـحـامـضـ لـأـنـهـ تـبـخـ بـهـ.

ربـيـعـةـ: بـيـضـةـ السـلاـحـ، وـبـهـ سـمـيـ الرـجـلـ.

فارـعـةـ: مـنـ أـسـماءـ النـسـاءـ، وـهـوـ مـأـخـوذـ مـنـ قـولـكـ: فـرـعـتـ الـقـومـ، إـذـاـ طـلـتـهـمـ.

عـائـكـةـ: الـقـوـسـ إـذـاـ قـدـمـتـ، وـاحـمـرـتـ، وـبـهـ سـمـيـتـ الـمـرأـةـ.

ربـابـ: الـرـبـابـ سـحـابـ، وـبـهـ سـمـيـتـ الـمـرأـةـ.

ماـجـدـ: الـمـاجـدـ: الـشـرـيفـ وـالـكـرـيمـ.

صفوح: الصفح والسيد الحليم.

حسب: الحبيب من الرجال: ذو الحسب، والحسب: العدد، يقال: حسبت الشيء حسباً وحسباناً وحسباً، إذا عدته، والمعدود حسب، كما يقال: نفست الورق نفسها، والمنفوخ نفسه، ومنه يقال: ليكن عملك بحسبك! أي على قدره وعده بفتح السين فكان الحبيب من الرجال الذي يعذ لنفسه ما ثر وأفعالاً حسنة، أو يعذ آباء أشرافاً.

مطر: مطر الخريف، وهو وسمى، لأنَّ يسم الأرض بالباتن نسبة إلى الوسم.
كثيرٌ واشتهر به كثُر عزة، وهو: كثير بن عبد الرحمن بن الأسود من عامر بن عمير، وكثيرٌ: تصغير كثيرٍ، وهو من الأسماء المنقوولة عن الصفات. والكثير يستعمل في كلام العرب على معنيين:

أحدهما: يراد به ضد القليل من قلة العدد.

وآخر: يراد به العزيز الجليل يقال كثُرت بك. أي: اعززت بك، والمرء كثير بأخيه.

وقد تدخل آل التعريف في الأسماء المنقوولة من باب الأوصاف إلى باب الأسماء الأعلام، وهو قوله: العباس والحكم والحارث والفضل والوليد، فالآلف واللام في هذه الأسماء لم يدخلان لتعريفها، وإنما دخلتا عليها حين كانت أوصافاً لقولك: مررت بالرجل الحكم، وبالرجل العباس، فلما قصدوا أن يسموا بها نقلوها مع الآلف واللام إلى باب: زيد وعمرو، ومن العرب من يقول: حارث وعباس وحكم، فكانه نقلها إلى باب الأعلام على تذكرها حين قيل: مررت برجل حكم؛ فأما الأسماء التي لزمت حذف الآلف واللام فإنها كانت في الأصل مصادر وأجريت مجرى المصادر، فلما نقلواها إلى باب الأعلام لزموا فيها طريقة واحدة، كما لزموا في زيد وعمرو.⁽¹⁾

وقد عد العرب منذ الجاهلية إلى تسمية بنائهم بأسماء فيها معنى الرقة والجمال، المأخوذة من الطبيعة النباتية ذات الروائح الزكية، والألوان الباهية كـ "زهرة وريحانة ووردة" أو بأسماء فيها تيمن بالسعادة كـ "سعاد، وسعدى، وفوز، وميمونة، ونعم" أو فيها معنى الأمان، كـ "آمنة وسكنينة" أو بأسماء فيها معنى الحسن، كـ "جميلة وملحمة، وحبيبة وهفاء ونفيسة وربيعة، وزمنة" أو ذات جرس مستحب، كـ "لبني وليلي، وهند ودعد" أو فيها صفة الأنوثة، كـ "مينة وفاطمة وعاشرة وخديجة ومليلة، وخولة، وماوية ولبلابة وعصماء وشيماء وتيماء وحدارء" وغير ذلك.

ونظراً لما للاثني من موقع محبب في القلوب، فإن العرب سموا بعض ذكورهم أسماء إثناء، مثل "أبيه بن زيد" وأسماء بن خارجة و"اذينة التبعدي" و"أذينة بن أبي سفيان" و"تعلبة بن حاطب" و"حديفة بن اليمان" و"جارية بن قدام التميمي" و"جبلة بن الأبيهم" و"جنادة بن أبي أمية" ومتلها أسماء: "خزيمة وحمزة وربيعة...".⁽²⁾

(1) أبو حيyan الشرجيدي. البصائر والذخائر. ص 103 . الموسوعة الشعرية 2003

(2) د. عبد السلام الشرقاوي. الزواج عند العرب في الجاهلية والإسلام. كتاب عالم المعرفة. ص 229 الكردستاني. 1984.

وقد كان الاسم، ولا يزال استكشافاً للذات العربية، وبنيتها الثقافية والاجتماعية والنفسية، ورصدًا لتطور هذه الذات وتحولها. ولعل الشعراء من أكثر الناس الذين عملوا على شهرة أسماء محبوبياتهم، وقد اقتربت بها أسماؤهم وذاعوا، فاشتهر قيس ولبني، وقيس وليلي، ومجنون ليلي، وجميل بنينه، وكثير عزة، والأحنف وفوز.. وقد كان للدلالة الاسم أبعاد نفسية وعاطفية، حتى قال قائلعه:

أَحَبُّ مِنَ الْأَسْمَاءِ مَا وَفَقَ اسْمَهَا
أَوْ أَشْبَهُهُ أَوْ كَانَ مِنْهُ مُذَكَّرًا

وقد عبر الشاعر "مسكين الدارمي" واسمي ربعة بن عامر، خيرَ تعبير عن دلالة الأسماء وأبعادها النفسية والاجتماعية في قوله (من الطويل):

وَهُلْ تُنْكِرُ النَّمْرُودَ شَعَاعَهَا
مَنَارًا، وَمَنْ خَيْرُ الْمَنَارِ ارْتِفَاعُهَا

إِنْ أَدْعُ مَسْكِينًا فَاسْتَبْشِرْ
لِعْرَكٍ مَا الْأَسْمَاءُ الْأَعْلَامُ

وكان الاسم الشخصي لدى العرب، قريباً ممّا هو عليه اليوم، بعدَ عنواناً للوجود، لأنَّ الوعي بالاسم، هو وجه من أوجه الوعي بالذات. واستكشاف الاسم العربي هو استكشاف للذات العربية وبنيتها الثقافية والاجتماعية والنفسية... ورصد تطور هذه الذات وتحولها في الزمان والمكان

فإذا كان الوعي بالذات يحدّد السلوك الإنساني، ويضبط الفعل وينظمه، ويؤثر في جميع جوانب الحياة الفردية، ويسمح للذات بتقييم ذاتها أو تقويمها... فإن الوعي بالاسم سيكون رافداً من روافد الوعي الشامل بالذات.⁽²⁾

وقد خضع الاسم الشخصي لعدد من المكونات الأساسية؛ دينية وبيئية ولغوية وطبقية وجنسية

(١) محسنون أليلى، قيس من الملوخ من مراحه؟ - 68 هـ / 187 مـ، شاعر غزل، من الميسين، من أهل نجد. لم يكن محسنونا وإنما لقب بذلك لخياله في حب ليلى بنت سعد التي نشأ معها إلى أن كبرت وحاجتها أبوها، فهام على وجهه بشد الأشعار وبيان ملحوظ، فربى حيناً في الشام وحياناً في المحار، إلى أن وجد ملقيه بين أحجار وهو مت، فجعل إلى أهله

جحيل شبة حمبل بن عبد الله بن معمر العذري القضايعي، أبو عمرو. 82 هـ / 701 م شاعر من عشاق العرب، افتتح بشيارة من قيادات قومه، فانتقل الناس أختصاراً. شعره ينطرب رقة، أفال ما فيه المدح، وأكثره في السبب والغزل والآخر، وكانت مشارق بين عذرها في وادي الخرى من أعمال المدينة، ووصلوا إلى أطراف الشام الحمراوية، فقصد حمبل مصر وأقام على عبد العزير مرحباً، فأفاكه له بمعنف فلما قاتل تلاه، ومات فمه.

أبي قيس بن فربين من سنة حذافة الكتاب؟ - ٦٨١ هـ - ٦٨٧ م. شاعر من المشائخ، اشتهر بحب ابنه بتلمسان الكعبة، وهو من شعراء العصر الأموي، ومن سكان المدينة. كن رضيئاً للحسين بن علي على أبي طالب، أرضجه أم

⁽²⁾ قيس، وأخباره مع لبني كثيرة جداً، وشعره على الطبقه في التشبيب ووصف الشوق والحنين.

من حيث الذكرة والأنوثة... لكن التواصل اليومي بدأ من العصر العباسي، أو ما قبل، وحتى العصر الحديث يعيد النقش على حمولات الاسم الدلالية وفقاً للعلاقات الاجتماعية الحميمة أو العدائية أو الطبقية الواضحة..

ولا يزال الاسم الفردي يشقّل وفقاً لمنطق "الدواوين المتّسعة" على الطريق التي يرسم بها سقوط الحصى على الماء دواوين تسع حتى تلاشي. ومنطق "الدواوين المتّسعة" هذا يشغل على ثلاثة مستويات: مستوى طبقي، مستوى مجاكي، ومستوى حضاري.

فعلى المستوى الظبقي، تندو الطبقة السائدة مركز الدواوين، فهي التي تنتج الجديد من الأسماء، أو تمحو الباند منها لتتميز ذاتها من باقي الطبقات ومن الشائع من الأسماء، ثم تسع الدواوين نحو الطبقات الدنيا مبتعدة عن المركز، مركز الدواوين...

أما على المستوى الماجالي، فتبقي المدينة هي مركز الدواوين المتّسعة: تنتج الأسماء وتدفعها إلى دائرة القرية، ثم إلى دائرة الأرياف حيث تلاشي الأسماء في الهاشم مع الدواوين المتّسعة.

أما على المستوى الثالث الحضاري، فالحضارنة الراوفة تبقى مركز الدواوين، تنتج الثقافات والأسماء وتتصدرها إلى الهاشم، كما فعلت الحضارة اليونانية والرومانية والعربية.. فمن الأسماء العربية التي توجد في بلاد إسلامية، كأفغانستان، "بسم الله" وهو اسم ذكر لكنه لم يعد له وجود في المركز العربي، والشيء ذاته مع اسم "زبيدة" وهو اسم عربي مشرق، وأشهر من حمله زوجة هارون الرشيد الخليفة العباسي، لكن الاسم اندثر من المعجم المشرقي، وأضحى يشكل خصوصية اسمية مغربية، ونفس الشيء مع "البتول" و"الجيلالي" وغيرها من الأسماء المحلية المغربية، والتي كانت في زمن ما في مركز الدواوين في المشرق العربي..⁽¹⁾

المراجع:

- 1- الفاشندي. صبح الأعشى في صناعة الإنشا. تحقيق د. يوسف علي طويل. دار الفكر. ط / . دمشق 1987
- 2- د. عبد السلام الترمذاني. الزواج عند العرب في الجاهلية والإسلام. كتاب عالم المعرفة. الكويت 1984.
- 3- ابن الأباري. الأضداد في اللغة. ص 235 - 236.
- 4- الصورلي. الأمالي. الموسوعة الشعرية، الإمارات العربية. أبو ظبي.
- 5- المعافى بن زكريا. الجليس الصالح الكافي والأئمـ الناصـ الشافـي.. الموسوعة الشعرية/ كـ ابن قـنية. أدب الكـاتـب. تحقيق محمد محيـ الدين عبدـ الحـميد. المكتـبة التجـارية. مصر. طـ 4 - 1964.
- 6- أبو حـيـان التـوحـيديـ. البـصـائرـ وـالـخـازـنـ. المـوسـوعـةـ الشـعـرـيـةـ / 3
- 7- محمد سعيد الريحاني. الاسم المغربي وإرادـةـ التـقدـرـ. طـنـجةـ. مـطبـعـةـ سـلـيـكـيـ إـخـوانـ. الطـبـعـةـ الأولىـ 2001.

□□□

(1) المرجع السابق.

قراءة النص التراثي:

استرجاع المفقود

د. سامي ساعي^(١)

لا يخفى على أحد أن جزءاً كبيراً من النص يسقط منه حالما نفرغه من رؤوسنا فوق أوراقنا، وأن جزءاً آخر منه يسقط حالما يترجم، وجزءاً آخر يختفي حين يترجم إلى لغة ثالثة وهكذا...
ومع هذا فقدان المستمر لعناصر النص تبرز أمام القارئ الحصيف مهمته ليست سهلة، وهي محاولة إعادة ترميم النص واستكمال ما فقد، وممارسة ما يمكن أن اسميه بعملية "استحضار الغائب واستبعاد الحاضر" من أجل الإمساك بالبعد المفقود منه.

ويتحمّل بنا أثناء عملية القراءة ذاكرتنا اللغوية والثقافية الظاهرة، بما تراكم فيها من سياق تعبرية تقليدية اعدتنا قراءتها أو كتابتها، وأضحت جزءاً عضوياً من بناء شخصيتها اللغوية. وسنجد أن من الصعب علينا أن نتخلى عن هذه الوحدات أو السياق التي توارشاها لأجيال عديدة، أو ربما لجيل واحد أو جيلين لا أكثر. وبدون التخلص من هيمنة هذه السياق على ذاكرتنا لن تكون قادرين على تحكيم أنفسنا فيما نقرأ، والخروج بأحكام عادلة على الكاتب والنص.

وأقصد بالوحدات أو السياق التعبرية الظاهرة تلك التي ولدنا ونحن نسمعها في أحضان أمهاتنا، فبتنا لأنرى فيها أكثر من بعد واحد، فلا تثير فينا، مثلاً، غرابة أو استهجاناً، حتى إن كان فيها ما يدعو إلى ذلك حقاً، فالآلفة قد قتلت عندها القدرة على قراءة البعد الخفي فيها والذي لا يراه عادة إلا الآخرون ممن لم يقعوا في أسر هذه الآلفة.

ونلمس ذلك في أمثلة بسيطة من وقائع حياتنا اليومية. فلا يوجد شامي يستغرب أن يسمع من أمه الكلمة المحببة التي تدلّ بها أمهات الشام أطفالها (إنسانه تقربني). فقط عندما يسمعها مصرى أو خليجى أو مغاربي ينقض استهجاناً واحتاججاً على هذا الداعي العجيب الذي تدعوه به الأم على نفسها، حتى إن كانت تتمكنى به لولدها طول العمر بحيث يتألم أن يدفنه بنفسه؛ وأنما شخصيتها لم

* أكاديمية أو كسفورد للدراسات العليا.

أنتبه إلى ما في هذا التعبير من قسوة وغرابة، بل لم أحاول ربط اللفظ (تقربني) مطلقاً بالمعنى الأصلي وال حقيقي لهذا الفعل وهو الدفن، حتى تنهي، وقد تجاوزت الثلاثين، زميل لي من مصر: ما هذا التعبير الغريب الذي تستعمله الأمهات عندكم في الشام؟!

والسبب نفسه لا يستغرب الأطفال العرب وهم يسمعون هذه النهاية التقليدية للشرير في حكاية جذبهم الشعوبية: قبضوا عليه واقتادوه إلى الملك وقطع رأسه جزاء عمله، وعاشوا بعد ذلك في سبات ونبات، وتوفه نوره وانتهت الحلوة، وهذا إلى النوم.طبعاً سينام الطفل العربي بعد هذه النتيجة المرعوبة بسهولة لأنّه اعتاد تلك النهاية النموجية للشرير في حكاياتنا وقد أصبحت لا تكاد تختلف عنده عن النهاية السعيدة في حكايات أخرى: وتزوج الأمير عروسه الحسناً، وأقيمت الأفراح واللالي الملاع، وعاشوا (هم أيضاً) في سبات ونبات، وتوفه نوره... .

ولكنّ الطفل الغربي لن يغمض له جفن لو رأى علينا على مسمعه هذه النهاية القاسية للشرير، ليس لأنّه أرق في مشاعره أو أرهف في أحاسيسه من طفلنا، وإنما، ببساطة، لأنّه لم يعتد سماع ذلك النوع من النهايات التالية في حكايا جته ذات الشعر الأشقر والعيون الزرقاء.

ولا يقتصر الأمر على الوحدات الفكرية، بل يتعداها إلى البناء اللغوي نفسه. فإذا اعتدنا أن نقول: لم يذر في خلدي، أو أن نقول: خالي الذهن، فلن نستبعن معنًى أراد أن يتمرد على تقاليدنا اللغوية، ولا أقول (فواتينا) فالفرق خطير بين القواعد والتقاليد، أن يقوم بعض المعاورة اللغوية على حساب البناء التقليدي لهذه السبايك، فيحدث بعض التبادل بين العبارةتين ليقول: لم يذر في ذهني، ويقول: خالي الخد، بل ربما اتهمناه بالجهل بتقاليد اللغة العربية وأعرافها.

إن أي تغيير في أعرافنا اللغوية والفكرية والاجتماعية والتربوية سيواجه مقاومة واستهجان من مجتمعنا، والأهم من هذا أننا لن تكون قادرین على اكتشاف أخطائنا في هذه الأعراف إلا إذا نظرنا إليها في مرآة الآخرين، وبغيرهم لا بغيرنا.

عندما أوفدتني جامعي في سوريا إلى يكين عام 1979 لتدريب الشعر العربي لألسندة لقسام اللغة العربية في الجامعات الصينية، أذكر أنني درست هناك نصاً لحاتم الطائي يفتخر فيه بكرمه، فماذا كان تعليق الطالبة عليه؟ قالت لي إدناهن: لا بد أن هذا الشاعر مجنون، فكيف يمكن لإنسان أن يتحدث بهذه الشكل عن نفسه لو لم يكن مجنوناً! كان تعليقاً مختيناً لأمالي ولذاكرتي الأدبية والقومية، ولم أجد ما أدفع به عنه، وعن تراكي، إلا أن أقول: فضلاً عن أن الشاعر ينتهي إلى حضارة غير حضارتك، تتذكرةوا أنه عاش أيضاً في زمن غير زمنكم وبيئة صحراوية غير بيئتكم حيث كان الكرم والنجد وحسن الضيافة، وكذلك الدعوة إلى نشر هذه المثل، عناصر أساسية لاستمرار الحياة.

ولكتني في مناسبة أخرى وجذتني عاجزاً تماماً عن الدفاع عن نفسي وعن شخصيتي وهويتي؛ حين حدث أن قالت لي مترجمتي الصينية: أنت - الغربيين - تختلفون عنا نحن الشرقيين. والفت إليها بنظرة احتجاج:

- نحن الغربيون؟! إنني شرقيٌ ومسلم!

- أن تكون مسلماً لا يعني أنك شرقي..
 - ولكنني من سورية، وهي بلد شرقي!
 - لقد رأيتك تأكل بالشوكة والسكين، فهل هذه تقاليد شرقية أم غربية؟
 - وهل علىَّ أن أكل بالعصافير الصينيتين الصغيرتين حتى أكون شرقياً؟!
 - إنك علىَّ أية حال تشبه الأوروبيين ولا أكاد أميزك عن أيٍ بريطاني أو فرنسي..
 - وهل علىَّ أن أمتلك أنفَا وعينين صينيتين حتى يُعترف بشرقيتي؟!
 - ولكنك تلبس مثلهم أيضاً: برتوك، قميصك، ربطة عنقك...
 - إنها مجرد ثياب، واللباس ليس كل شيء..
 - حسناً، وهل يختلف بناء منزلك في سورية، وترتيب غرفك، وطبيعة أثاثك، عن أيِّ منزل في الغرب؟
 - مرة أخرى أنت تتحدىن عن المظاهر، المهم هو الداخل، كيف أفكَر - وأشارت إلى دماغي - وليس ماداً أليس..
 - (وهي تفكَر) حسناً، أين درست؟
 - (ساعراً بنشوة الظفر) حصلت على الإجازة من جامعة دمشق وعلى الماجستير والدكتوراه من جامعة القاهرة..
 - ومن كان أهمَّ الأساتذة الذين درسوك في هذه الجامعات؟
 - (ورحت أعد لها أسماء من تذكرت منهم)..
 - والآن، أخبرني من أين حصل هؤلاء على شهاداتهم العليا؟
 - (ولأول مرَّة أشعر بأنَّ البساط قد بدأ يتسحب من تحت قدمي وأنا أقول لها): فلان وفلان من باريس، وفلان وفلان من لندن، وفلان من ألمانيا، وفلان...
- (يختبئ) حبيبك، هذا يكفيوني...
- للمرأة الأولى في حياتي أكتشف، وأنا أنظر إلى نفسي في مرآة هذه السيدة الصينية، التي لست أنا، وأنَّ غربينا ينمازعني نفسي ويعيش معى في لباسي، ويكان يحتلَّ غرفة نومي وبينما معى في فراشي.
- هذه المواجهات تُعد تجارب حسية مبسطة لعملية استحضار الغائب واستبعاد الحاضر. فبدلاً من الكذب في اعتصار أذهاننا وتزعج أنفسنا من حذانتنا ووضعها في حذاء الآخر - كما يقول الإنجليز - لكي نرى أنفسنا بعيون ذلك الآخر، هنا نحن مع الآخر وجهاً لوجه، نرى أنفسنا في مرآتها، ونكتشف من خلاله ما لم نعرفه عن أنفسنا من قبل، فالмедиأ النبيِّي الكريم "المؤمن مرأة أخيه" غداً اليوم أكثر شمولًا وإحاطة، ليكون: الحضارة مرأة لأختها، وشعوب العالم، في هذه القرية الكونية الواحدة، مرأة بعضها البعض.

هذا في البعد المكاني، فماذا حول البعد الزماني؟ هل استطعنا أن نقرأ أجادانا العرب القدماء، فاستحضرنا غائبيهم واستبعدنا حاضرنا، بحيث استرجعنا البعد المفقود بيننا وبينهم، وأقمناه جسراً يوصلنا إليهم، بحيث نجلس إليهم ونسمعهم كما لو كنا نعيش معهم في عصرهم وبينهم وتقافتهم؟ لقد فقد كثيرون من النصوص القديمة جزءاً هاماً من قيمته وجماله لأننا أسقطنا من حساباتنا ونحن نقرأ ذلك البعد المفقود الذي لم نحاول استعادته عن طريق استحضار الغائب.

ولعل أبرز عنصر من عناصر هذا البعد، في النص المكتوب خاصةً، هو الإلقاء، لأنَّه الجزء الهام من النص الذي لا يمكن أن يكتب أو يُسمع، حتى ما قبل ظهور آلة التسجيل الصوتية على الأقل، مع عدم إغفال العناصر الأخرى لهذا البعد، كاستحضار البيئة والثقافة والعادات المحلية، وغيرها.

وقد أتبس علينا فِئَةٌ كثيرة من النصوص التراثية، الشعرية والثرية، بسبب إهمالنا لهذا العنصر. ورغم اعتراضنا بأنَّ استحضارنا لعنصر الإلقاء لا يمكن أن يكون تاماً وصحيحاً منه بالمرة، إذ لا يمكن للخيال البشري أن يستحضر صورة غيبية كما يمكن أن تصورها عدسة سينماتية، ولكن عناصر اللغة والموضوع والفكرة، فضلاً عن معرفتنا بشخصية الشاعر أو الكاتب نفسه، وما كان يحيط بها من عوامل اجتماعية وثقافية وبيئية، كل ذلك سيتمكننا من تصور شكل تقريري لهذا العنصر المفقود.

ولنقرأ معاً مطلع المتنبي الذي افتتح به داليته المشبورة في هجاء كافور:

عَيْدَ بَأْيَةَ حَالٍ عَدْتَ يَا عَيْدَ
بِمَا مَضَى أَمْ يَأْمُرُ فِيكَ تَجْدِيدَ

رغم أنَّ البيت هو مطلع واحدة من أشهر قصائد هذا الشاعر العملاق فإنَّ الشرح أخلفوا في الإمساك بـ«بعد الإلقاء»، فانقلب من بين أصحابهم عناصر الجمال الحقيقة في البيت. وقد حاولت الإمساك بهذه العناصر، أو بعضها، في كتابي (الواقعية الإسلامية في الأدب والفن) حين قلت:

شَرَاحُ الديوان جمِيعاً يصرُّونَ عَلَى أَنَّ المتنبي يخاطب العيد في الموضوعين (عيده) و (يا عيده)، أَيْ إِنَّ التقدير في الأولى (يا عيده) أو (أنت عيده) على أَنَّ الجملة في الحالين ابتدائية لَا محل لها من الإعراب.

إنَّ روح الإعراب تبيّننا بالفاصل المعنوي الكبير بين الجملة ذات المحل عامةً والجملة غير ذات المحل. فال الأولى حركة وحياة وتوثبة وعطاء، والثانية توقف وترصد وانتظار وإعداد، ولا سيما إذا كانت إخبارية غير صلبة؛ الجملة الابتدائية الإخبارية مثلاً تبيّننا للمعني القائم الذي به تتحقق الحركة، فإنَّ قدّمت لنا هي ب بنفسها المعنى كاملاً، بدون انتظار الجملة ذات المحل لتقوم بذلك الدور، كانت جملةً جامدةً حجريةً على الأغلب، تتوقف عند اللحظة التي عبرت عنها فلا تتجاوزها إلى المستقبل أو حتى إلى الماضي.

هذا الجمود القاتل يسريل مطلع قصيدة المتنبي، ترى أليق هذا العيب البباني الظاهر في مطلع القصيدة بمكانتها الرفيعة في ديوان الشعر العربي؟

إننا لا ننفي هذا الإخلاق إلا حين نعد جملة (أنت عيد) إخباريةً ابتدائيةً لا محل لها من الإعراب. فلو تخيّلنا المتنبي يُشد مطلعه هذا، أتراه يسمّ رأسه وجسده باتجاه واحد وكأنما صنّا في قالب من قطعة واحدة، وهو يردد بصوت رتيب ذي نغمة معندة متصلة سقيمية تذكرنا باللهجة الإنشادية الجماعية لتراث الكتاتيب: عيد بآية حال عدت يا عيد؟

لا يمكن لنادق وغى الأبعاد الأربع للشعر (اللغة والفكر والخيال والإلقاء) أن يتصور المتنبي في هذه الصورة المزريّة وهو يُشد البيت؛ إنني أتخيله وقد وقف يسائل نفسه بدايةً، وهو يهزّ برأسه ساخراً مثلكما: أهذا عيد، أقولون إنه العيد؟! ثم يحول حركة رأسه المتألمة من الاتجاه الرأسي إلى الاتجاه الأفقي، مع تحوله من التساؤل المتألم إلى الإجابة الساخرة المتألمة أيضاً: يا للسخرية.. أي عيد هذا الذي يأتي والمصابات تنهال على رأسى لم تتراجع ولم تخف؟! ترى أى عقل أن يحمل هذا العيد إلى جديداً يُسيئي الماضي؟ ما أبعد هذا عن التحقيق..

(عید) في بداية المطلع ليست مجرد جملة خبريةً ابتدائيةً صلة لا محل لها من الإعراب تقوم على مجرد مبدأ مذوف وخبر مذكور؛ إنها أولًا — في علم المعاني — جملة إنسانيةً استفهاميةً تبعث الحركة التساؤلية الفاعلة في بداية القصيدة، وهو أمر لا يمكن أن توفره لنا الجملة الخبرية، وهي، بعد ذلك، جملة لها كيانها المعنوي إن رأيتها، لأنها في تقديرنا مقول لقول مذوف: أقولون: هذا عید؟.. وهذا يفتح المطلع، أو مطلع المطلع، اتجاهها آخر قادرًا على أن يحركنا من البداية، فلا بدّ علينا نتشاءم لكسل الأسلوب الإخباري وجفاف الجمل الجوفاء التي لا تستأثر مسدة معنوي أو إعرابي.

إن عملية "التخيّل" — وهي ليست سهلةً وليس أمنةً تماماً — ضروريةً جداً لاكتشاف البعد الرابع للأدب، وهو البعد الوحد القادر على إلقاء أصواته كأشفة ملوثة على الأبعاد الثلاثة الأخرى، بحيث يستطيع تغيير طبيعتها الظاهرة للعيان ليكشف لنا عن كثيرٍ من خفاياها الباطنة، العصبة على إدراكاتها الحسية العاديّة.⁽¹⁾

وهكذا يتحتم علينا ونحن نقرأ تراثنا بعده المكتوب أن نضيف إليه البعدين: المسنوي والمنظور، لنتكهن من قراءته بأبعاده الكاملة، ونفهمه بأكبر قدر من الشفافية، ونصل إلى أقرب نقطة ممكنة من صورته الأصلية الحقيقة.

ويندّهي أن تؤدي القراءة القاصرة للتراث إلى فهم قاصر له، ومن ثم إلى تشويه في علاقتنا معه قد ينعكس على علاقتنا مع حاضرنا ومستقبلنا، وهو أخطر ما نواجهه ونسعى إلى التحذير منه ونحن ننطلع إلى إقامة حوارٍ معافي مع الحضارات في القرن الحادي والعشرين.



⁽¹⁾ انظر: الواقعية الإسلامية في الأدب والنقد، دار المنارة، جدة: 1985. ص 133 وما بعدها

مظاهر ثقافة أبي حيّان الأندلسي

في ضوء كتابه التذليل والتمكيل

د. وليد محمد السراقي^(١)

مقدمة:

أبو أثیر الدین محمد بن یوسف بن علی بن حیان الغرناطی الجیانی، ولد سنه اربعین وخمسین وستمنة للهجرة، وتلقی فی مسقط رأسه العلم على يد جله من علماء زمانه. ثم ترك بلاده وضرب فی الآفاق بلاد المغرب والشمال الإفریقی، والتلقی - ثمة - كثیراً من العلماء وأخذ عنهم فی شتى العلوم، ثم توجه إلى مصر والتلقی فيها عصا الترحال، وأخذ عن أکابر علمانها وتوفي فیها سنه خمس وأربعین وسبعين للهجرة بعد أن کف بصره.

وهذه الحیاة المديدة التي عاشها أبو حیان، وهذه الكثرة الكاثرة من العلماء الذين أخذ عنهم، تدلأن أشد الدلاله على عمق ثقافة أبي حیان، ورسوخ قدمه، ونمثله مختلف الجوانب المعرفية التي كانت تشكل الشید الثقافی آنذاك.

وقد تمثل ذلك في الآثار التي خلفها أبو حیان في التفسیر وال نحو، ككتابه (البحر المحيط)، وموسوعته النحوية الضخمة (التذليل والتمكيل في شرح كتاب التسییل). وهذا الأخير هو الذي سیكون موضوع وقفتنا في هذه الصفحات بغية استجلاء ظاهر ثقافة أبي حیان المتوعة، ومنها:

أ. الثقافة القرآنية:

وهذه الثقافة بارزة لأدنی نظر، فالكتاب يضم بغزاره بينة بآيات القرآن الكريم، وهي ذات دلالة واضحة على رسوخ قدم أبي حیان في هذا الجانب، كيف لا وهو الذي سبق له أن وضع تفسیراً للقرآن ضخماً؟ لقد كان القرآن الكريم شدید المثول في ذهن أبي حیان، عظيم التمکن منه، يسرّ الاستحضار لدى الحاجة إلى الاستشهاد والتّمثيل، فإن أراد تفسير القاعدة أو شرحها برب الشاهد القرآنی بيسراً متناهياً، ومما هو شدید الاتصال بهذا الجانب من ثقافة أبي حیان هذه الإبهاطة التامة

^(١) جامعة محمد بن سعود - الرياض.

بالقراءات القرآنية، فتلك قراءة ورش، وهذه قراءة أبي الحسن، وثالثة قرأ بها أبو عمرو،... فعن ذلك مناقشته اللغات في قاء (مزء) فقد قال: (في قاء مزء لغاء ثالث: إحداثاً لفتح على كل حال، وبها جاء القرآن، قال تعالى: **(يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ)** [الأنفال: 8] [24]... وقرأ الحسن بكسر الميم، يعني في قوله: **(بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ)**، وقرأ ابن أبي إسحاق: **(بَيْنَ الْمَرْءِ)** بضم الميم...⁽¹⁾).

وأورد في مسألة اتباع الأول للثانية قراءة من قرأ **(الحمد الله)** [الفاتحة: 1] [2] بكسر الدال، ومنهم زيد بن علي، وقراءة من قرأ **(لِلْمَلَكَةِ اسْجُدُوا)** [البقرة: 2] [34] بضم الناء، أتبع في الأولى الدال لللام، وفي الثانية الناء لضمة الجيم وتكون – يعني حركة الإعراب – للنقل نحو قراءة ورش: **(أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ)** بفتح الميم، نقل حركة الياء إلى الميم، وحذفت الياء⁽²⁾.

ومثل لندرة حذف نون الوقاية في الرفع نظماً بجملة من أبيات الشعر، وأردف ذلك بمثال من القرآن فقال: (ومثال ذلك نثرأ قراءة أبي عمرو في رواية من روى ذلك عنه: **(فَالْوَا: سَاجِرَانِ تَظَاهِرَانِ)** [القصص: 28] [48]).

وتتجلى مظاهر هذه الثقافة أيضاً في نقد أبي حيان لابن مالك في بعض استشهاداته بقراءات قرآنية، يرفض أبو حيان توجيه ابن مالك لها، من ذلك أنَّ ابن مالك قد ذكر في تقدير جزم الياء في السعة، ومثل لذلك بقراءة **قبيل**: **(إِنَّهُ مَنْ يَتَقَى اللَّهُ وَيَصِيرُ)** [يوسف: 12] [90] بابيات الياء في **يتقى**. وقد ردَّ أبو حيان ذلك الاستشهاد بقوله: **”وَلَا دَلِيلٌ فِي هَذِهِ الْقِرَاءَةِ عَلَى إِثْبَاتِ هَذَا الْحُكْمِ بِتَقْدِيرِ الْجَزْمِ فِي الْيَاءِ، لَأَنَّهُ لَا يَتَعَيَّنُ بِيَقْنِي“** هنا أن يكون مجزوماً لطف **”ويصير“** المجزوم عليه، لأنَّه يحتمل أن تكون **”مَنْ“** على التوهم لا على المجزوم في اللفظ... وممَّا جاء من جزم خبر الموصول على توهم أنه اسم شرط قول الشاعر:

كَذَّاكَ الَّذِي يَبْغِي عَلَى النَّاسِ ظَالِمًا **تَصْبِهَ عَلَى رَغْمِ قَوَارِعِ مَا صَنَعَ⁽³⁾**
 والأمثلة على ذلك كثيرة، وكلها تدلُّ على سعة معرفة أبي حيان وتنطئه آيات القرآن الكريم حفظاً واستحضاراً وتوجيه قراءات.

بـ. آثار الثقافة الحديثية:

كان لأبي حيان موقف من الاحتجاج بالحديث النبوى الشريف، وهو موقف الرافض لذلك؛ وجحده أنَّ المرويَّ إنما رُوى بالمعنى، وليس هو لفظ حديث النبي (ص) نفسه وكان أبو حيان إلى جانب ذلك أحد الأخذين على ابن مالك كثرة احتجاجه بالحديث النبوى الشريف، ومع ذلك خلا كتاب **(التسهيل)** من الحديث النبوى إلا ثلاثة مواضع منه. وجاء أبو حيَّن ليشرح الكتاب فزاد في الجزء

⁽¹⁾ الأنديل 152 / ب.

⁽²⁾ الأنديل 158 / ب.

⁽³⁾ الأنديل 65 / أ، والبيت لسابق التبريري، وهر في: أمالي البرجاجي: 185، وشرح الشبيط: 4: 83.

الأول منه فحسب ثلاثة عشر ضعفًا مما ذكره ابن مالك، ولنا أن نقول إن هذا العدد قليل بالنسبة إلى حجم الكتاب الضخم.

وما احتجَ به أبو حيان من أحاديث لم تبنَ عليه قاعدة نحوية، وإنما كانت شواهد على اللغة أو استدلالًا على قاعدة، مما يسمح بالقول بضمور هذه الثقافة في الكتاب.

فمن ذلك الحديث الذي مثلَ به ابن مالك وسماها لغة "يتعاقبون" وهي التي يسميها النحاة لغة "أكلوني البراغيث" فقد أبطل أبو حيان ما زعمه ابن مالك وقال: "لأن الحديث رواه مطولاً موجداً في البزار في مسنده، فقال فيه: إن شهادة ملائكة يتعاقبون فيكم، ملائكة بالليل...".

ج. أثر الثقافة الفقهية:

عرف عن ابن مالك أخذه أولاً بالمذهب المالكي، ثم انتقل إلى المذهب الظاهري وتمسك به، حتى إنه كان يقول: "مُحَالٌ أن يرجع عن الظاهر من عقْ بذنه" وعند وفاته على مصر تعذر للذهب الشافعي، على أن ذلك لا يعني أن أبو حيان معذوب في الفقهاء أو دون اسمه في أسمائهم، أو ترجم له بين ترجمتهم، ولكن على مترجموه بالنص على مذهب الفقيهي على نحو ما رأينا. إلا أنه لا مناص من الاعتراف بأن هذه الثقافة تكون رافداً مهمـاً من روافد تكامل الشخصية النحوية آنذاك. وإذا كـنا نـعد أمثلة كثيرة على أثر هذه الثقافة الفقهية في "التبيـيل" فإنـنا لا نـكـرـ أنـ نـكـرـ أنـ يستطـيعـ الدارـسـ الوقـوفـ عـلـىـ بـعـضـ مـلـامـحـ مـنـ ذـلـكـ، فـقدـ عـرـضـ مـرـةـ فـيـ تـقـسـيرـ الآـيـةـ الـكـرـيمـةـ: (فـاقـطـعـواـ لـيـدـيـهـ) [المائـدةـ 5: 38] لـرأـيـ فـقـيـهـ فـيـ الصـيـانـةـ⁽¹⁾.

وفي مبحث الضمير استشهد بالآية الكريمة (فإنه رجس) [الأنعم 6: 145]، وعرض لرأي ابن حزم الظاهري في مسألة تحرير لحم الخنزير وشحمه باعتبار عود الضمير إلى ما تقدم ذكره. إلا أن أثر الثقافة الظاهرية إنما يظهر أكثر ما يظهر في استخدامه منهج "ظاهرية النص" في تحرير قوله، فكثير في الكتاب قوله: "وَظَاهِرٌ فَوْلٌ سَبِيبُهُ" أو "وَهَذَا ظَاهِرٌ النَّصُّ" مما يدل دلالة عبقرية على تمكـنـ هذاـ المـذـهـبـ منـ نـفـسـ تـمـكـنـاـ وـاضـحـاـ، لمـ يـسـطـعـ منهـ فـكـاكـاـ علىـ ماـ سـبـقـ وـقـرـرـ هوـ نـفـسـهـ وقدـ صـرـحـ بذلكـ أـيـضاـ فيـ "التـبـيـيلـ" قالـ: "إـذـاـ وـرـدـ شـيءـ مـنـ هـذـهـ الـمـسـائـلـ وـقـفـنـاـ فـيـهـ مـعـ الـظـاهـرـ"⁽²⁾. ولعلـ المسـائـلـ الـقـيـيـنـ اللـتـيـ عـرـضـنـاـ لـهـاـ تـلـانـ دـلـالـةـ وـاضـحـةـ عـلـىـ مـاـ وـقـرـرـ فـيـ نـفـوسـ عـلـمـانـتـ منـ الـارـتـباطـ بـيـنـ عـلـمـ النـحـوـ وـبـيـنـ الـفـقـهـ، وـحـاجـةـ كـلـ مـنـ الـفـقـيـهـ إـلـىـ النـحـويـ اـحـتـيـاجـاـ ظـاهـراـ لـاـ فـكـاكـ مـنـهـ.

2. أثر الثقافة اللغوية:

عمـدـ أـبـوـ حـيـانـ إـلـىـ تـقـسـيرـ كـثـيرـ مـنـ الـأـيـاتـ الـشـعـرـيـةـ الـتـيـ اـسـتـهـرـ بـهـاـ عـلـىـ قـوـاعـدـ النـحـوـيـةـ المـقـرـرـةـ، أـوـ عـلـىـ الرـدـ بـشـاهـدـهـ الـشـعـرـيـ عـلـىـ قـاعـدـةـ مـقـرـرـةـ، أـوـ تـقـسـيرـ كـثـيرـ مـنـ الـأـيـنـيـةـ الـتـيـ حـلـ بـهـاـ

117⁽¹⁾ / بـ.

34⁽²⁾ / بـ.

كتابه، وإن نصه على مصادره اللغوية الكثيرة من جهة، والنص على المشهور من اللغات وترتيبها من حيث الفصاحة في مراتب، أو الاستدلال على الدلالة اللغوية بالاشتقاق ذو دلالة جد كبيرة على علو كعبه في هذا الجانب؛ فقد دلل على أنَّ من لغات "أبٍ" وأخٍ الشديد في الباء، ونقل ذلك عن الأزهري، ثم عض ذلك بالاشتقاق اللغوي الذي يشهد لتضعيف الباء، وهو قوله: استأبنت فلاناً بيعاين، أي: اتخذته أباً⁽¹⁾.

وقد يبدأ بقسر بعض الألفاظ مبتداً بالدلائل الأكثر شهرة، ثم يرجع على الأقل شهرة، فيعد أن عرض لرأي البصريين ورأي الفراء من الكوفيين في وزن "حم" قال: "الحم: أبو زوج المرأة وغيره من أقاربه، هذا هو المشهور، وقد يطلق على أقارب الزوجة"⁽²⁾.

ومن ذلك أيضاً ترتيب لغات "حم" وفق علو جودتها، فقال: "ترتيب لغات حم في الجودة، مصادحة الحروف، فالإتمام على فعل بالواو، فالقصر، فالنقص، فالإتمام على فعل بالهمز، فعلى فعل بالهمز"⁽³⁾. وربما ع垦 الأمر فبدأ بالنص على الأضعف، فقد قرر في مناقشة "ابنِم" أنَّ الأصل "ابن" وزيدت فيه الميم، ثم ذكر فيه لغتين، الأولى بفتح النون، وهي القليلة، والثانية: إتباع حركة النون لحركة الإعراب في الميم. ثم نصَّ على أنَّ العرب لم تعط الفرع "ابنِم" أحكام الأصل كلها، فأعطته حكم الشبيهة فقط ولم تجمعه على "بنمون" مع أنها قد جمعت "ابن" على "بنون" ولم يسمع تأنيث "بنِم" وإن كان المسنون تأنيث "ابنة"⁽⁴⁾.

3. أثر الثقافة الأدبية التأريخية:

ويتجلى أثر هذه الثقافة في جملة من المظاهر لعلَّ أهمها ذلك الكم الهائل من الشواهد الشعرية التي يستحضرها عاصضاً بها ما يقرر من قواعد أو ناقصاً لها. ويتجلى ذلك أيضاً في مضادات من تعليقاته على هذا الشاهد الشعري أو ذلك، أو في سوقه بعض الأخبار التي تدخل في صميم التاريخ الأدبي، فمن ذلك روايته قصة أمرى القيس مع التوأم البشكيي عند طلب الأول من الأخير أن يملط له أنصاف الأبيات التي سيقولها، فاستجاب التوأم لذلك، فأخذ أمرى القيس ينشئ نصف بيت فيته التوأم البشكيي⁽⁵⁾.

ومن ذلك أيضاً خبر جرير والفرزدق وقد جلسا في مجلس أحد الملوك يستعنان إلى عدي بن السرطان العاملمي فلمَّا شاغل الملك عن عدي سكت هذا الأخير، فسأل الفرزدق جريراً: ما تراه يقول عدي؟ فقال جريراً:

⁽¹⁾ / 49 /.

⁽²⁾ / 49 / ب.

⁽³⁾ / 51 /.

⁽⁴⁾ / 1/2 / . والخبر في العمدة: 368.

⁽⁵⁾ / 1/2 / . والخبر في تاريخ مدينة دمشق 133 / 47 .

قلم أصاب من الدّواة مدادها

وهو عجز بيت قاله عدي وصدره:
تُزجي أغنى كان إنرة رؤقه

فعجب الفرزدق من إتمام جرير البيت على إنشاد عدي له⁽¹⁾.

ومن ذلك أيضاً سوقه خبر زمير بن أبي سلمي مع ابنه كعب عندما استخبره زهير: هل تجيد الشعر؟ فأخذ زهير يقول بيأنا ومجيئه كعب حتى نظماً أبياتاً⁽²⁾.

ومن ذلك ما استشهد به في مبحث "التغليب" من قول الخوارج: "سَوْا بِنَا سَنَةَ الْعَمَرَيْنِ"⁽³⁾، وتفسيره "الزهدمان" قول الشاعر:

جزاني الزهدمان جراءة مسوء و كنت المرأة أولى بالكرامة⁽⁴⁾

والزهدمان: زهدم وكردم ابني قيس.

ومن ذلك ما ساقه في تفسير "يُسْتَبَاء" من قول الشاعر:

لَمْ أَرْ مُغْشِراً أَسْنَرُوا هَدِيَا فَلَمْ أَرْ جَازِيَّةَ يُسْتَبَاء⁽⁵⁾

فقال: "... وقيل: معنى يُسْتَبَاء من البواء، وهو القُود، وكان هذا الرجل قد أثأهم وقامرهم مراراً، فردوه عليه ماله، ثم قامرهم، فلم يردوه، فقامر على امرأته فغلب فأخذت امرأته⁽⁶⁾.

ولعل إكثار أبي حيان من شواهده الشعرية التي زادت على 860⁽⁷⁾ بيأنا في الجزء الأول فحسب، وجه نيز ليهذه الثقافة الأدبية التاريخية لأبي حيان، ذلك أنه قد وقر في ذهن أبي حيان أن معرفة قواعد العرب اللغوية وأصولهم النحوية لا تجدي نفعاً في الوقوف الدقيق على معانٍ القرآن الكريم وجماليها ورويتها ما لم يطلع المفسر على نهج العرب في كلامهم وستتهم في التعبير عيّنة الإطلاع، فلا يكفي فيه مجرد الإلمام من كل علم بطرف، بل لا بد من التطبع والاستكثار من ذلك، ذلك أن النحو وحده ليس بكافٍ في علم الفصيح⁽⁸⁾.

⁽¹⁾ /12 ب.

⁽²⁾ /12 ب.

⁽³⁾ /67 ب. وانتظر الكامن: 187، ومحاذ القرآن: 2: 173.

⁽⁴⁾ بيت ثنيس بن زهير، وهو في الشائض: 425، ومحاذ القرآن: 2: 173، السان "زهدم".

⁽⁵⁾ البيت لزهير في ديوانه: 79، والآخر فيه بضمته نعلب: 80، وصنعة الأعلم: 142.

⁽⁶⁾ الشذيل: 102 أ.

⁽⁷⁾ أبو حيان السجوري: 68، نقلاً عن النهر الماد: 2: 109.

ولعلَّ من مظاهر هذا الإطلاع المتعلق نصَّه في بعض المواقع على رواية البيت على هذا النحو أو ذلك إشارة منه إلى وجود رواية أخرى، على نحو ما فعل في معرض حديثه عن الإخبار بالجملة على رأي بعض النحويين، فأورد قول طرفة بن العبد^(١):

ألا أيهذا الزاجري أحضرُ الوعي

وقال في رواية منْ رفع، أي منْ رفع الفعل المضارع "حضر"؛ وليس بخاف أن للبيت رواية ثانية وهي بنصب الفعل "حضر" على إعمال "أن" الناصبة مذكورة.

4. أثر الثقافة المنطقية:

غُرفَ عن أبي حيان مقنه للفلسفة والمنطق^(٢)، وبعده عن الفلسفة والاعتزال، ذلك أن سوق الفلسفه والمنطقين كانت كاسدة في الأندلس آنذاك، فكان "إذا بيع كتاب في المنطق إنما يباع خفيه، وأنه لا يتجاسر أن ينطق بلطف المنطق إنما كانوا يسمونه "المفعلن"، حتى إن أحد أصحاب أبي حيان كتب إليه من الأندلس أن يشتري له أو يستنسخ كتاباً في المنطق، فلم يتجاسر أن ينطق بالمنطق وإنما سماه في كتابه إلى أبي حيان بالمفعلن.

إلا أن دارس الكتاب لا يمكنه أن يغرس عن المظاهر المنطقية التي تشيع في جوانب كثيرة من الكتاب، بما يشيد على تأصيل هذه الثقافة في ذهن أبي حيان، ثم انعكسها على كتابه "التنزيل" دقة وتفريعاً وتقسيماً، وأقيساً وحدوداً، وتلليلاً.

ولعلَّ أهم مظاهر هذه الثقافة عنايته بالحد. وقد سبق أن عرفاً شدة اعتناء أبي حيان بالحدود وتحليلها، حتى إن "التنزيل" لتجد ما فيه من نحو منطقي في التحديد والتقييم والتحليل، ومن عناية بالعلة وبحث في العامل^(٣).

لقد كان أبو حيان شدِّيد التعقب لابن مالك في حدوده، وكثير الاستدراك عليه فابتلاء من أول أبواب الكتاب يعراض أبو حيان على ابن مالك لابتئاته الكتاب بـ"باب شرح الكلمة والكلام" وعدم التعرّض لـ"الكلمة"؛ ذلك أن "الحد الشيء عسير الوجود، فعدل عن لفظ 'حد'" إلى لفظ "شرح" وكلماها يشتراك في كشف المحدود وبيانه^(٤).

ويبدو انسجام مفهوم "الحد" عند أبي حيان مع مفهوم الحد عند المنطقين، ذلك أن المفهوم المنطقي للحد احتلَّ مكان الصدارة في الحد النحوي، ويتبنَّى النحاة عناصره من جنس وفص ونوع وخاصة، وتتركز مفہوم الحد على أنه معرفة الماهية. فالحد هو القول الدال على ماهية الشيء،

(١) البيت لطرفة في ديوانه: 31.

(٢) أبو حيال الحرري: 78، والبحر: 150.

(٣) البحر العربي: 141.

(٤) التنزيل: 1/3.

وقيل: إنَّه قولٌ على ما به الشيء هو هو، وذهبوا إلى أنَّ الحد إنما يكون تاماً عندما يُعرف الماهية بجميع أجزائها الداخلة، فإذا عرفت الماهية ببعض أجزائها فهذا حدٌ ناقص⁽¹⁾.

ويبدو لنا من هذا تبني أبي حيان جملة حدود للحُرُور، وكلها تصب في كشف المحدود وبيانه، فالنحو مصناعة علمية ينظر بها صاحبها في لفاظ العرب من جهة ما يتَّأْلِف بحسب استعمالهم ليعرف النسبة بين صيغة النظم وصورة المعنى، فيتوصل باحداها إلى الأخرى⁽²⁾.

وتهذير عنایته بالحدود من خلال انتقاداته لحدود ابن مالك الناقصة حيناً، والمعندة على حَدِّ الشيء بأمور عارضة حيناً آخر، ذلك أنَّ الحد إنما يكون بالذاتيات لا بالعوارض، وإلَّا حدٌ إنما يبدأ بالجنس أولاً، ثم يتوئي بالفصل. ففي حد ابن مالك للكلمة ذكر أنها لفظٌ وكلمة لفظٌ إنما هي جنس شامل للمحدود وغيره، وهكذا شأن الحدود تبدأ بالجنس أولاً، ولكن ابن مالك أخذ جنساً أبعد وترك جنساً أقرب، وهو القول، ذلك أنَّ اللُّفْظ يطلق على المهمل والموضوع، فكان الأولى بابن مالك الابتداء بالجنس الأقرب تحريراً لدقَّة في وضع حدوده.

وحَدِّ ابن مالك الاسم - كما سبق أن وقفتُ عليه - بأنه "ما يُسند ما لمعناها إلى نفسها"، وهذا موضع نقد أبي حيان لابن مالك، ذلك أنَّ ابن مالك خرج بهذا الحدٌ عن إجماع النحاة واتفاقهم، ذلك أنَّهم حذروا الاسم بأمور ذاتية، فقال ابن الخثاب: "الاسم لفظ يدل على معنى في نفسه غير مقترب بزمن محصل"⁽³⁾ وحَدِّ ابن مالك بصفة عارضة له، وهي الإسناد.

وكثيراً ما يشير أبو حيان إلى تكتُّب ابن مالك الدقة في صياغة حدوده، والإتيان بالجنس للاحتراز - على عادة ابن عصفور في ذلك - والجنس لا يُورَد في الحدٍ للاحتراز، إنما الجنس يشمل المحدود وغيره، والفصل هو الذي يتوئي به لتمييز المحدود من غيره⁽⁴⁾.

ولعل من مظاهر هذه الثقافة المنطقية انكاؤه على تعريفات المنطقيين، واستخدامه للفاظهم، فمن ذلك تبيينه لغبوم فعل الأمر عند أبي الوليد محمد بن أبي القاسم بن رشد الحفيد في قوله: "وَمَا الْأَمْرُ وَالنَّبِيُّ فَالنَّحْوِيُّونَ يَقُولُونَ فِيهِ إِنَّهُ فَعَلَ مُسْتَقِلٌ نَّحُوُّ: أَضْرَبَ، أَذْهَبَ، لَا تَضْرِبَ... وَلِيُّنَّ هُوَ فِي الْحَقِيقَةِ فَعْلًا، لَأَنَّ الْأَمْرَ إِنَّمَا هُوَ اسْتَدْعَاءُ فَعْلٍ، وَالنَّبِيُّ اسْتَدْعَاءُ تَرْكِ فَعْلٍ"⁽⁵⁾.

ومن ذلك استخدامه بعض لفاظ المنطقيين، كقوله: قيداً بخاصَّة الصيغة التي تبدأ بها أو لا⁽⁶⁾. والخاصَّة في علم المنطق: كلية مقوله على أفراده، وهي ما لا يوجد بدون الشيء والشيء قد يوجد بدونه⁽¹⁾.

⁽¹⁾ ابن بعشن السجوري: 233، نقلأً عن مثنائي العلم في المحدود والرسوم: فـ 3.

⁽²⁾ المستوفي: 11، وانظر فـ 4/ أ.

⁽³⁾ المرتضى: 7.

⁽⁴⁾ فـ 136/ أ، وانظر فـ 3/ ب.

⁽⁵⁾ فـ 25/ أ.

⁽⁶⁾ فـ 21/ أ.

ونقل أبو حيان عن ابن فارس أن الشيئين المختلفين قد يسميان باسمين مختلفين، والأشياء الكثيرة بالاسم الواحد، والشيء الواحد بالأسماء المختلفة. وعلق على ذلك بقوله: «هذا الذي قاله هو المصطلح عليه في علم المنطق وغيره بالمتباين والمترادف والمشترك»^(٢).

وقد أغفل أبو حيان تبيان هذه الحدود، وكأنه لما رأى وضوحاً في ذهنه لم ير مدعاة للتفصيل في ذلك، أو لأنـهـ كـما عـرـفـ عـنـهـ كانـ رـاغـبـاـ عـنـ الـمـنـطـقـ وـالـمـنـطـقـيـنـ فـلـمـ يـكـنـ يـرـيدـ إـنـقـالـ الـكـتـابـ بـمـصـطـلـاتـهـ وـتـقـسـيرـهـ. وـالـمـتـبـاـيـنـ مـاـ كـانـ لـفـظـهـ وـمـعـنـاهـ مـغـاـيـرـاـ نـحـوـ الـفـرـسـ الـإـسـلـانـ. وـالـمـتـرـادـفـ مـاـ كـانـ مـعـنـاهـ وـاحـدـاـ وـأـسـمـاؤـهـ كـثـيرـاـ، وـمـعـنـىـهـ كـثـيرـاـ، مـاـ يـقـابـلـ الـوـحـدةـ لـمـ يـقـابـلـ الـقـلـةـ.

ومن مظاهر تناقضه المنطقية اعتناقه بالتعليل، فال فعل – مثلاً – ينبغي أن يقسم تبعاً للزمان، وهي القسمة الأولى، لأنـ بها يـمـيزـ المـبـنـيـ منـ الـمـعـرـبـ، وـالـبـيـهـ وـالـخـاصـ، وـلـعـلـ ذـلـكـ لـاعـتـنـاقـهـ بـمـسـاـوـيـةـ الـأـفـعـالـ لـلـزـمـانـ، وـأـنـ الـزـمـانـ مـنـ مـقـوـمـاتـهـ، تـوـجـدـ بـوـجـودـ وـتـنـعـدـ بـانـدـعـامـهـ. وـقـدـ أـخـذـ عـلـىـ الـمـصـنـفـ اـعـتـنـادـهـ تـصـنـيفـ سـيـبـوـيـهـ لـلـأـفـعـالـ، وـابـتـادـاهـ بـالـمـاضـيـ، ثـمـ الـأـمـرـ، ثـمـ الـمـضـارـعـ.

والأصل أن ترتُّب ترتيباً وجدياً بحسب دوره الزمان من المستقبل مروراً بالحاضر، وانتهاءً بالماضي، ذلك أن الفعل يكون معدوماً غير مسبوق بوجود، ثم يصير موجوداً، ثم يصير معدهما مسبوقاً بوجود^(٣). هذا الترتيب منطبق تماماً الانطباق على ما قاله به فلاسفة المسلمين كثيرون سينا الذي يعرف الزمان بأنه «مقدار الحركة من جهة القائم والتأخر»^(٤) وكان أبو حيان قد أخذ هذا الترتيب الوجودي من ابن عييش الذي يقول: «كانت الأفعال ماضياً وحاضرًاً ومستقبلًا، فالماضي: ما عدم بعد وجوده، فيقع الإخبار عنه قبل زمان وجوده، والحاضر: هو الذي يصل إليه المستقبل ويسري منه الماضي فيكون زمان الإخبار عنه هو زمان وجوده»^(٥).

ولست نريد الإطالة في فرض تعليلات أبي حيان – رغم تكتبه عنها و قوله بعدم الحاجة إلى كثير منها – لأن ذلك سيكون له مكان يبسط فيه بما يفي بالعرض، إن شاء الله.

^(١)التعريفات: 129.

^(٢)

^(٣)النـاسـيـلـ 20/ـاـ.

^(٤)الحدـرـدـ (ـدـيـنـ سـيـاـ): 253.

^(٥)شرح الفصل 7: 45. وقارن بالندـيـلـ 25/ـاـ.

ثبات المصادر والمراجع:

- ديوان زهير بن أبي سلمى: صنعة الأعلم الشنمرى، حقه أ. د. فخر الدين قبارة، دار الأفاق الجديدة، بيروت.
- ديوان طرفة بن العبد، تحقيق درية الخطيب ولطفي الصفال، مجمع اللغة العربية، دمشق.
- شرح التسهيل: ابن مالك الطائى (ت 676هـ)، تحقيق د. عبد الرحمن السيد ومحمد بدوى المختارون، دار هجر للطباعة، القاهرة.
- العمدة: ابن رشيق (ت 456هـ) تحقيق د. محمد قرقزان، ط2، مطبعة الكاتب العربى، 1994، دمشق.
- الكمال: العبرد (ت 285هـ)، تحقيق أ. د. محمد أحمد الدالى، 1986، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- لسان العرب: ابن منظور (ت 711هـ)، دار المعارف، القاهرة.
- مجاز القرآن: أبو عبيدة معمر بن بشى (ت 210هـ)، مؤسسة الرسالة، 1981، ط2، طبعة مصورة.
- المرتجل: ابن الخطاب (ت 567هـ)، تحقيق على حيدر، دمشق، 1972م.
- المستوفى: علي بن مسعود الفراخان (ت 458هـ)، حققه د. محمد بدوى المختارون، ط1، 1987، دار الثقافة العربية، القاهرة.
- النحو العربى: الصلة النحوية، أ. د. مازن المبارك، طبعة مصورة.
- ابن يعيش النحوي أ. د عبد الله نبهان، ط1، 1997، اتحاد الكتاب العرب، دمشق.
- أبو حيان النحوي: أ. د. خديجة الحديثى، ط1، 1966، مط دار التضامن، بغداد.
- أمالى الزجاجى: أبو القاسم الزجاجى (ت 337هـ)، تحقيق عبد السلام هارون (ت 1988م، 1382هـ) المؤسسة العربية، القاهرة.
- البحر المحيط: أبو حيان الأنطلى (ت 745هـ)، د. ت. الرياض.
- تاريخ مدينة دمشق: ابن عساكر (ت 571)، تحقيق أ. سكينة الشهابى، مجمع اللغة العربية، دمشق، 1997.
- التنقيل والتكميل: أبو حيان الأنطلى (ت 745)، مصوّرتى عن نسخة الأسكندرية.
- التعريفات: أبو الحسن علي بن محمد بن علي الحرجاني (ت 816هـ). طبعة بتحقيق د. عبد الرحمن عميره ط1، 1987، عالم الكتب، بيروت.
- الحدود: ابن سينا (ت 428هـ) ضمن كتاب (المصطلح الفلسفى عند العرب) تحقيق د. عبد الأمير الأعسم، بغداد، مكتبة الفكر العربي.
- الحدود: الغزالى (ت 505هـ) ضمن كتاب (المصطلح الفلسفى عند العرب) تحقيق د. عبد الأمير الأعسم، بغداد، مكتبة الفكر العربي.
- ديوان زهير بن أبي سلمى: صنعة ثعلب، تج. أ. د. فخر الدين قبارة، 1970، المكتبة العربية، حلب.

أهداف ترجمات القرآن

وأنماطها عبر التاريخ^(١)

د. محمود الرباداوي

يعتقد بعض الناس أن ترجمة القرآن ظاهرة متأخرة، ويحسبون أنها ظاهرة عرفها المفكرون والترجمة في القرون الأخيرة، وحقيقة الأمر أن ترجمة القرآن قديمة موغلة في القدم، يعود بعضها إلى حقبة نزول القرآن نفسه، تقرر ذلك مستشهادين بالخبر الذي يروى عن الصحابي سلمان الفارسي، خلاصته أن بعض قومه من الفرس الذين لا يعرفون العربية، طلبوا منه أن يترجم لهم بعض الآي إلى لغتهم الفارسية، فاستجاب لطلبهم وترجم لهم البسملة وسورة الفاتحة، وظلوا يقرؤونها في صلواتهم بالفارسية حتى لات أنساتهم للعربية.

ومع أن المسلمين، الأوائل من الأعاجم كانوا يرغبون بالفهم الدقيق لمعنى القرآن الكريم، ولا يتم لهم ذلك إلا إذا ترجم إلى لغتهم التي حذفوا دلالتها، إلا أنهم نساموا بأنفسهم، وصدعوا قدرائهم اللغوية إلى تعلم اللغة العربية نفسها التي نزل بها القرآن، فاعتكروا على تعلمها، وكان لهم ذلك، ويمكن إرجاع كل حركة التأليف والتدوين التي انتطلقت في القرون الأولى للإسلام، وبزوغ الفكر العلمي اللغوي إلى تعامل العجم مع القرآن وتفاعلهم معه، ومع كل ذلك ظلت الحاجة ملحة لتقدير أفكار القرآن ومعانيه إلى الجماهير الغفيرة من أمم شتى التي أخذت تدخل في الإسلام أولاً جاؤ دون أن تتمكن من فهم العربية، فنشأت حاجة ملحة لترجمة الفكر العربي الإسلامي الجديد، وعلى رأس هذا الفكر الناشئ القرآن الكريم بأفكاره ومعانيه وما يتضمنه من تنظيم سياسي واجتماعي وتربوي وأخلاقي فنشأت ثلاثة أنماط من الترجمة:

النمط الأول: الترجمات الشرقية، وتنصد به ترجمات القرآن إلى لغات الأمم الشرقية كالفارسية والتركية والأوردية والجاوية والبنغالية، وأغلب ترجمات هذا النمط كانت تتم على أيدي عناصر مسلمة، ولذلك كانت تتتوفر فيها النظرة القدسية للقرآن، ومن هذا النمط ما ذكره الجاحظ عن موسى

* المعلومات مستندة من الأنترنت.

بن سمار الأسواري (المتوفى سنة 255هـ) أنه كان يدرس القرآن ويشرحه بالفارسية⁽¹⁾، ومن هذا النمط أيضاً ما ذكر عن ترجمات القرآن على أيدي علماء ما وراء النهر في سنة 345هـ الملك منصور بن نوح الساماني، وتولّت الترجمات الفارسية والجاوية، وهي أكبر اللغات الأندونيسية وأكثرها انتشاراً، وقد ترجم إليها القرآن مع تفسير البيضاوي.

كما ترجمت اللغة الأوردية – وهي اللغة التي تتكلّمها شعوب باكستان والهند – ترجمات عدّة أشهرها ترجمة (الشيخ عبد القادر بن الشاه ولی الله)، وترجمة (الدكتور عماد الدين أمر تسار) طبعت في مدينة (الله آباد) وهي أول طبعة بحروف أوردية إفرينجية، وهناك طبعة أخرى ظهرت سنة 1315هـ فيها الأصل العربي وترجمة بالفارسية والأوردية، وتأتي الأوردية في الهند بعد اللغة البنغالية، وقد ترجم إليها الراهن (وليم جلودسак) القرآن سنة 1908.

أما في تركية – ومعظم شعبيها من المسلمين – فالمعروف أن السلطان عبد الحميد كان يمنع منعاً باتاً ترجمة القرآن إلى اللغة التركية.

وللحق بالنقطة الشرقية ما وضعه كل من (فارجنبيل ويوفات) من شرح للقرآن الكريم باللغة الصينية⁽²⁾، ونشراه في مجلة تسمى (مجلة العالم الإسلامي).

فإذا أضفنا إلى كل ما سبق ترجمة تنسب إلى (بار صليبي) المعاصر للحجاج الثقفي للسريانية، وما ذكرته دائرة المعارف اليهودية أنه توجد بعض ترجمات للقرآن باللغة العبرية، اكتملت لدينا صورة النقطة الشرقية لترجمات القرآن.

النقطة الثانية – وهو الترجمات إلى اللغات الأوروبية، والملاحظ أن القرآن حذب بطريقته المثلثي في عرض جوانب من عقيدته وشريعته، وبأسلوبه المعجز المتفرق في صياغة أفكاره ومبادئه، اهتمام كثير من الأوروبيين، وخاصة رجال الدين من القساوسة والرهبان، فدعوا إلى ترجمته أولاً قبل دراسته، ومنافحاته بعد ذلك. وهذا النمط أغلبه لم يكن بأيدي المسلمين، ولم يكن الهدف المقصود منه تأثير أحكام القرآن، ولم تكن روح التقنيات والإجلال التي عرفناها في الترجمات الشرقية متوفرة فيه. وقد نشطت هذه الترجمات على أثر انحدار العرب في الأندلس ونشوء الحروب الصليبية. وتجمع الدراسات التي أرخت لترجمات القرآن إلى اللغات الأوروبية أن أول ترجمة في أوروبا كانت كما تروي الكتب الموقعة، بإيعاز من القديس (بطرس المبجل) رئيس دير (كلوبي) المتوفى سنة 1175، في دير في جنوب فرنسة وذلك في سنة 1143، فكلف بطرس المبجل ثلاثة رهبان: أحدهم إنكليزي يُدعى (روبرت الرئيسي)، والثاني ألماني يُدعى (هيرمان الدلماطي)، والثالث إسباني بترجمة القرآن إلى اللاتينية، وتمت هذه الترجمة بالاستعانة باثنين من العرب. ووضعت هذه الترجمة تحت تصرف رجال الكنيسة ليستعملوها في استكمال دراساتهم اللاهوتية، أو القيام بأعمال التبشير الدينية، وقد كان ظهور هذه الترجمة بعد الحملة الصليبية الثانية بأربع سنوات، غير أن الدوائر الكنيسة

(1) البيان والبيان، الخامس، 368/1. تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، 1948.

(2) انظر بحثاً عن (الانتشار اللغة العربية) في الصين.

منعت طبع هذه الترجمة وإخراجها إلى الوجود؛ لأنَّ إخراجها من شأنه أن يساعد على انتشار الإسلام بدلًا من أن يخدم الهدف الذي سعت إليه الكنيسة أصلًا وهو مناهضة الإسلام، ومن طريق ما يبررُ أن رجال الدين في أوروبا حاربوا القرآن الكريم بطلاق الشائعات التي تقول بأنَّ من يترجمه أو يطبعه أو ينشره فإنه يلقي الموت الزؤام قبل أن يحين أجله الطبيعي، وعلى الرغم من ذلك فإنَّ حركة ترجمة القرآن وطبعه استمرت قروناً طويلاً، وخاصة في ألمانيا. وظلت هذه الترجمة مخطوطة تداول في الأديرة حوالي أربعة قرون، إلى أن قام (ثيودور بيلاندر) بطبعها في يال سنة 1543، ونقلت بعد ذلك إلى الإيطالية والألمانية والهولندية، ولكن هذه الطبعة وصفت بأنَّها لا تستحق اسم ترجمة، فالأخطاء الكثيرة، والحذف، والإضافة والتصرُّف بحرمة شديدة في موضع يصعب حصرها يجعل هذه الترجمة لا تشتمل على أي تشابه مع الأصل، ويقول فيها (بلاشير): «لا تبدو الترجمة الطليطلية للقرآن بوجه من الوجه ترجمة أمينة وكاملة للنص». وعلى الرغم من ذلك شكلَت هذه الترجمة النواة الأولى لسائر الترجمات الأوروبيَّة الأخرى، بل كان لها تأثير كبير إلى درجة الاقتباس منها والسير على منهجها.

ظهرت بعد ذلك ترجمات عبر القرون اللاحقة، وعبر لغات أوروبية مختلفة، ففي القرن السابع عشر ظهرت أول ترجمة فرنسية سنة 1647 قام بها (أندريه دي ريور) وقد تركت أثراً جيداً لفترة طويلة، حيث أعيد طبعها عدة مرات. وترجمت إلى مختلف اللغات الأوروبية، منها الترجمة التي قام بها (الكسندر روس) إلى الإنكليزية (غلازماخر) إلى الهولندية (يستكتوف وفريفكين) إلى الروسية (لانج) إلى الألمانية.

ولعلَّ من أهم ترجمات القرآن في ألمانيا ترجمة (رودي بارت) وتعد أحسن ترجمة للقرآن الكريم باللغة الألمانية، بل باللغات الأوروبية عامة، وقد حرص صاحبها على الدقة والأمانة العلمية درجة أنه عندما تعرضه كلمة يشكُّل عليه فيها أو لا يطمئن إلى قدرته على تحديد معناها فإنه يبحثها بنصيتها العربيَّة كما وردت في الآية، ولكن بالحروف اللاتينية لكي يتوصَّل القرئ نفسه إلى فهم المعنى الذي يراه ملائماً للسباق. وجدير بالذكر إنَّ (رودي بارت) لم يقدم على ترجمة القرآن إلا بعد أن درسَه في أصله العربي، ودرس الترجمات الإنكليزية والفرنسية الموثوقة، ورجع إلى مجموعة الكتب والمصادر التي شاعَت على الترجمة الدقيقة للقرآن، كقاضير الطبري والزمخشري والبيضاوي.

ومن البديهي أنَّ الأوروبيَّين لا تستوقفهم آيات العبادات بمقدار ما تستوقفهم آيات المعاملات، فلذا نراهم يقفون طويلاً بالتحليل والمقارنة والتعميق عند آيات التشريع والميراث والقانون والتنظيم الاجتماعي وأحوال المرأة ونظام الأسرة والزواج في الإسلام، ومن هنا أطال بارت وقوفه عند الآية: «فإنْكُوا مَا طاب لكم من النساء مثى وثلاث ورباع، فإنْ خفتم لا تعدلوا فواحدة، أو ما ملكت أيمانكم»⁽¹⁾ لأنَّه كلَّ المستشرفين تستوقفهم ظاهرة تعدد الزوجات التي نصَّت عليها الآية.

السابقة، ولكنه بقدرة فائقة من نفاذ البصيرة استطاع أن يربط بين أول الآية المتعلقة باليتامي وأموال اليتامي والأيام وبين آخر الآية المتعلقة بتعدد الزوجات، وأن يربط كل ذلك بالظروف السياسية والاجتماعية وخاصة أن هذه الآية نزلت بعد معركة أحد التي قتل فيها من المسلمين عدد كبير، وترمّل على أثرها العديد من النساء. وفي القرن ذاته أيضاً ترجم الإيطالي (لودفيك مركي) القرآن من العربية مباشرة إلى اللاتينية سنة 1698، وتعود هذه الترجمة عددة ترجمات أوروبية كثيرة؛ لأنَّ مترجحها اعتنِك على دراسة القرآن أكثر من أربعين سنة، واطلع على كتب المفسرين المسلمين، مثلاً فعل قبله بارت، لذلك عده (هنري لامنس) أكثر المترجمين إنصافاً، مع أنَّ (لامنس) هذا يقول: «إننا لا نملك ترجمة وحيدة للقرآن لا عيب فيها»⁽¹⁾.

في القرن الثامن عشر ظهرت ترجمات عن الأصل العربي مباشرة كذلك التي نشرها (جورج سال) بالإنكليزية سنة 1734 وعيتها الكبير ابن (سال) رعم أن القرآن من صياغة محمد بيبي، وترجم القرآن سنة 1715 (سافاري) إلى الفرنسية، نشرت هذه الترجمة في مكة سنة 1165هـ، وقال فيها (مونتيه): إن ترجمة سافاري على الرغم من طبعها عدة مرات طبعات أنيقة إلا أن دقتها نسبية.

وفي القرن التاسع عشر ظهرت ترجمة (كزيميرسكي) سنة 1840، وتعود هذه الترجمة – إذا ما فورنت مع ترجمة سافاري – أكثر عراقة واستعمالاً، على الرغم من أنه تعوزها الأمانة العلمية، ودقة فهم الإعجاز والبلاغة العربية، ومع ذلك يقول عنها مونتيه: «لا يسعنا إلا الثناء على هذه الترجمة، فهي منتشرة كثيراً في الدول الناطقة بالفرنسية».

أما في القرن العشرين فقد كثُرت على الصاند الضباب، ففي سنة 1925 ظهرت ترجمة (ادوار مونتيه) التي استفادت من تاريك عيوب سابقاتها من الترجمات فامتازت بالضبط والدقة والعناية بالإخراج، وقد أحسن المترجم صنعاً إذ الحق بها مجموعة من الفهارس المفصلة التي تخدم القارئ والمراجع.

وفي عام 1949 ظهرت ترجمة الفرنسي (بلاشير) التي ربَّ فيها السور ترتيباً تاريخياً وهي كما يشهد العلماء المسلمين – من أدق الترجمات لما يسودها من الروح العلمية والتعقيبات الموضوعية، وكثيراً ما يورد للآية الواحدة ترجمتين، يبين في إحداهما، المعنى الرمزي، ويوضح في الثانية المعنى الإيجابي⁽²⁾، وهذا ما جعلها أكثر الترجمات الفرنسية انتشاراً وطلبها. وطلعت علينا في السنوات الأخيرة من القرن العشرين ترجمة للفرنسي الأصل الجزائري المولد (جان بيرك) (وهو صديق لبلاشير يشهد بترجمة بلاشير بأنها من أفضل الترجمات الفرنسية للقرآن)، وبعد ثمانين سنوات من دراسة بيرك للنص القرآني، واستعانته بعشرة تفاسير قديمة وحديثة، كتفسير الطبرى والزمخشري والقاسمى، جاءت متميزة، وخاصة بقدمتها التي حلَّ فيها النص القرآني وأبرز ميزاته

(1) العمل الخصوصي بين فرسى افتراض متتبعة من الشبكة العالمية من مراجع متعددة.

(2) المعنى الرمزي والمعنى الإيجابي: من مخطوّطات بلاشير في ترجمة القرآن، وتختلف دلالة الرمز والإحياء عنده عمّا هو متداول من دلائلهما في المصطلح الأدبى والشذى.

ومضامينه، والإعجاز الذي يتمتع به. وعلى الرغم مما أحدثه الترجمة من ضجة كبيرة في الأوساط الفرنسية، حيث حدث خدعاً تقافياً بارزاً، فإن المترجم يتواضع ويرى أن عمله الترجمي لم يصل إلى مرحلة الكمال، وإنما شفيقه أنه موجه إلى المسلمين الذين يحسنون اللغة الفرنسية ولا يتقنون اللغة العربية^(١).

النقطة الثالثة: شاعت في أواخر القرن العشرين ترجمات مغرضة حاذفة، قام بها نفر من أعداء المسلمين، أحسوا بلهفة المسلمين الأفارقة للتعرف إلى معانٍ القرآن وأفكاره، فقدموا لهم نسخاً مشوهة من النص القرآني وتقاسيره. وحذفوا من المتن الآيات المتعلقة بالجهاد ومقالة الكفار، وعبثوا ببعض النصوص التي تتصل باليهود و موقفهم من الحنيفة، وزوّزت هذه النسخ على مسلمي أفريقيا، فلما تنبأ المسلمون إلى هذه المكيدة جمعوا ما أمكن جمعه منها وبدّلوا بها نسخاً من النص العثماني الصحيح المدقق، حرصاً على سلامة النص القرآني وقدسيته.

ومن المؤسسات الحديثة التي غُيّبت بترجمة القرآن الكريم (مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف) فقد أخذ المجمع إيماناً ملkipاً بترجمة القرآن إلى (١٣) لغة حتى الآن طبعت منها ملايين النسخ كالإسبانية والفرنسية والتركية والفلبينية والألمانية والأدونيسية والفلوانية والروسية والإنكليزية والملايبارية والتاميلية والأوردو والفارسية والهوساوية، كما توزع مصاحف جزئية إلى أكثر منأربعين لغة عالمية.

وبعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر وتنامي العداء للإسلام والمسلمين نشط المترجمون في ترجمة القرآن إلى لغات العالم ، وزادت مبيعات نسخ القرآن، واقتصرت منظمة (Cair) ترجمة القرآن إلى الإنكليزية وتوزيعه مجاناً على من رغب من الأميركيان وغيرهم، معرفة دستور المسلمين الأول: القرآن الكريم.

والخلاصة أن القرآن الكريم تُرجم إلى أكثر من مئة لغة أوربية، تتوزع على الشكل التالي: 57 مترجمة إلى اللغة الإنكليزية، و 42 مترجمة إلى الألمانية، و 33 مترجمة إلى الفرنسية، وأن الكثير من الترجمات كانت تصدر بالكلام عن تاريخ القرآن، و موضوعاته، وأسباب نزول آياته. وأحياناً بالكلام عن شخصية الرسول (ص)، وعن الجوانب التشريعية في العبادات والمعاملات التي تضمنها القرآن الكريم.



^(١) للدكتورة زبيبة عبد العزيز أستاذة الأدب الفرنسي في الجامعات المصرية أحدثت ترجمة للقرآن باللغة الفرنسية. ولما ملاحظنا سلبيّة على ترجمة جاك بيرك.

الدراسة فوق التشكيلية ومن الفلسفه المسلمين

أمينة طيبه^(١)

تقديم:

إذا كان الفلسفه العرب والمسلمون ساقوا مصطلحاتهم من الفكر اليوناني أو الإغريقي، فإن فقرهم ظل عربياً صرفاً صافياً، وعندما تعالج الجانب الصوتي في دراستهم للفي مصطلحات أخرى لا علاقة لها بالفكرة اليونانية، بل إن تلك المصطلحات في عمقها وذقتها تجاوزت ما توصل إليه النحاة واللغويون من عاصروهم، وإن أكثر تلك المصطلحات كانت ولا تزال محل تقدير وإعجاب من قبل المعاصرين.

لقد تناول الفلسفه جانباً مهماً من جوانب الدراسة التشكيلية الصوتية، بل أكثر من ذلك تناولوا جانبأً أغفله غيرهم في حين عده المعاصرون مهماً في مجال الدراسات الصوتية، ألا وهو الدراسة غير التشكيلية الأدائية، كالنبر والتغيم ومن قبلهما المقطع. وربما يرجع ذلك لاهتمامهم بالتركيب اللغوي فحسب في حين أن هذه الظواهر أدائية غير تشكيلية.

المقطم:

يجمع أغلب علماء الأصوات على أن الدراسة الصوتية للأصوات مفردة من حيث المخرج والصفات غير كافية باعتبارها تخضع لقواعد معينة في تجاوزها وارتباطاتها ومواعيدها^(٢)، وعليه فدراسة التشكيل الصوتي تقتضي دراسة الظواهر التي لا ترتبط بالأصوات في ذاتها بل بالمجموعة الكلامية بصفة عامة "الموقعية والنبر والتغيم" أي دراسة سلوكها داخل التركيب. ولغة أنظمتها المتعددة، منها النظام الأصواتي الذي يخضع لتوزيع منسجم، حيث لا يتعارض

^(١) كلية الآداب - جامعة الجبلاء البابية - الجزائر.

^(٢) مناهج البحث في اللغة " تمام حسان، دار الشفاعة، الدار البيضاء، المغرب، د.م، د.ت، ص 39 .

فيه صوت مع آخر، والنظام التشكيلي الذي لا يتعارض فيه موقع مع غيره، وكذا النظام المقطعي والنبرى والتنقيمى، فهى منظمة من النظم، يؤدي كل منها وظيفة بالتعاون مع باقى النظم.

لم يتفق علماء الأصوات على تعريف واحد للمقطع، ومورد ذلك اختلاف الرؤى حول الوظيفة الأكوسينيكية الفيزيائية أو الوظيفية أو النطقية للمقطع، ومع ذلك هم يتفقون على أهميته في الدراسة الصوتية باعتبار كلام الإنسان عبارة عن مقاطع صوتية، فالملقط "يشكل درجة في السلم الهرمى للوحدات الصوتية، والتى يتشكل كل منها من أصغر وحدة تسبقه الوحدة الصغرى (الفونيم) ثم يأتى المقطع المكون من فونيمات بترتيب معين، ثم تأتى مجموعة النغم (قطار المقاطع) المحتوية على النبر وعلى تابعات من مجموعات النغم".⁽¹⁾

فالملقط، هو مجال العمل الذى تستغل عليه باقى الظواهر التشكيلية من نبر وتنقيم، وهو "الوحدة الأساسية التى يؤدي الفونيم وظيفة داخلها".⁽²⁾

مثل هذه الدراسة لم تكن بعيدة عن العلماء الأوائل بل إن المبحر فى تراثنا اللغوى ليقف على بعض الأمور التى يذهل أمامها باحث تراحمت عليه كل أنواع الآلات، فى حين لم يتوفّر لديهم إلا حس مرهف وذكاء حاد، وقدرة هائلة على التذوق.

فما خلفه الفلسفة وعلماء الكلام فى دراستهم للمقاطع العربية يدنو كثيراً من تلك التى نلمسها اليوم فى البحث الصوتى الجديد، فقد عرضوا للمقطع معناد العلمى المعهود فى الدرس الحديث، كما أدركوا المقاطع الرئيسية فى العربية، بل إن الفارابى قام بربطها ومعطيات الدرس العروضي عند قاسمى النحاة واللغويين.

إذ يطل علينا الفارابى من بين الفلاسفة الذين كان لهم باع هام فى مجال الدراسات الصوتية، بأعماله الجليلة التى من ضمنها كتابه الضخم الذى ألفه وهو "الموسيقى الكبير"، فتناول فيه الصوت اللحوى الإنسانى الدال، والمقطع الصوتى بما يظهر قدرته على الإفادة من فكرة المقطع فى دراسة أوزان الشعر، وحسن تصرفه بالمصطلح وإبطاله تسمية المقطع القصير على ما يقابل الصامت المتبع بمصوت قصير، والمقطع الطويل على ما يقابل الصامت المتبع بمصوت طولى، واستعمال كلمة حرف بما يقابل مصطلح الصوتية (الفونيم) وغير ذلك من مسائل الدرس الصوتى الحديث المهمة.

أما المقطع⁽³⁾ عنده فهو حصيلة اقتران حرف غير مصوت (صامت) بحرف مصوت (صان)،

(1) محاضرات في الألسنية العامة، فردياند دروسير، ترجمة بروف غاري، ومحيد، النصر، دار النعمان للثقافة، جزئيه، لبنان، دت، دط، صر 27.

(2) ظواهر التشكيل الصوتى عند السجعان واللغويين العرب حتى نهاية القرن الثالث المجرى ص 277.

(3) زردد مصطلح المقطع فى غير موضع من مؤلفات النحاة واللغويين الفداسى، لكنه حمل معانى متعددة، حيث يحمل عبارتى "حرف المقطع والخروف المنقطعة" فاصدرين بما الخروف المنفردة فى مقابل المتشلة أو المجموع؛ إذ محمد الغراء يقول حين عرض لعامى الرأى

يقول: "المقطع مجموع حرف مصوت وحرف غير مصوت⁽¹⁾", وهو نوعان فصل فيما أيما تنصيل، المقطع القصير والطويل، يقول: "وكل حرف غير مصوت أتبع بمصوت قصير قرن به فإنه يسمى المقطع القصير، والعرب يسمونه الحرف المتحرك، من قبل أنهم يسمون المصوتات القصيرة حركات⁽²⁾".

وكل حرف لم يتبع بمصوت أصلاً، وهو يمكن أن يقترب به، فإنهم يسمونه الحرف الساكن، وكل حرف غير مصوت قرن به مصوت طويل فإذا سميه المقطع الطويل⁽³⁾.

ثم يربط المقطع الطويل بالتب الخفيف فيقول: "وكل مقطع طويل فإن قوله قوله قوله السبب الخفيف، فلذلك يعد في الأسباب الخفيفة، وكل ما لحق الأسباب الخفيفة لحق المقطاع الطويلة، وسائل ما يركب تركيباً أزيد مما عدناها فإن جميعها مرکبة إما عن أسباب وإما عن أوتاد وإنما عنهم جميعاً. وكل سبب خفيف فإنه يقوم مقام نقرة تامة تعقبهما وقفه. كذلك كل مقطع طويل⁽⁴⁾".

الأمر الذي يجعلنا ندرك أن الفارابي أدرك العلاقة بين المقطاع والأسباب، مما يدعو إلى القول إن الدراسات العروضية في روحها هي عبارة عن دراسة للمقطاع في اللغة العربية، ثم يتباين هذا الربط مقارنـاً ما نوصل إليه بنتائج الدراسات العروضية آنذاك قائلاً: "وكل حرف متـحرك أتبع بـحرف سـاـكن، فإنـ العـرب يـسمـونـ السـبـبـ الـخـفـيفـ". وكل حرف متـحرك أتبع بـحرف متـحرك، فإنـهم يـسمـونـ السـبـبـ الـقـتـيلـ، والـسـبـبـ الـقـتـيلـ مـتـىـ أـتـيـعـ بـحـرـفـ سـاـكـنـ سـمـوـ الـوـدـ الـجـمـوعـ، لـاجـتـاحـ الـمـتـحـرـكـينـ فـيـهـ، وـالـسـبـبـ الـخـفـيفـ مـتـىـ أـتـيـعـ بـحـرـفـ مـتـحـرـكـ سـمـوـ الـوـدـ الـمـفـرـوقـ لـافـتـرـاقـ الـمـتـحـرـكـينـ فـيـهـ بـالـسـاـكـنـ الـمـوـسـطـ، وـالـسـبـبـ الـخـفـيفـ مـتـىـ أـتـيـعـ بـحـرـفـ سـاـكـنـ سـمـيـ الـوـدـ الـمـفـرـدـ لـانـفـرـادـ الـمـتـحـرـكـ فـيـهـ. وـالـسـبـبـ الـقـتـيلـ مـتـىـ أـتـيـعـ بـحـرـفـ كـلـهـ نـحـنـ السـبـبـ الـمـتـوـالـيـ لـتـوـالـيـ الـمـتـحـرـكـاتـ الـثـلـاثـ فـيـهـ⁽⁵⁾". فالمقطع الطويل عند الفارابي يتألف من حرف غير مصوت أي صامت ومصوت طويل، دون

في المقطـعـ (كتاب) من قوله تعالى: **فَلَوْرَ كِتَابَ أَحَكَمْتَ أَهَمَّهُ** حيث رأى أن العامل في هذا المقطـعـ "حروف انتقامـةـ التي تـقـيدـ كـاتـبـهـ" الآيات والآلام والآلام والآراء من حروف المقطـعـ كتاب أولـ الـبـيـكـ جـمـسـعـ مـعـانـيـ الـقـرـآنـ 3/8/3. كما على ابن قنةـ تـذـكـرـ الشـعـرـ عـنـ وـحـىـ بعضـ الـشـعـرـ شـتـاتـ الـحـرـوفـ المـقـطـعـةـ شـوـرـهـ "يجـزـرـ أنـ يـكـوـنـ أـشـعـرـ عـنـ وـحـىـ أـنـسـهـ باـحـرـوفـ المـقـطـعـةـ كـاتـبـهـ، وـاقـتـصـرـ عـلـىـ ذـكـرـ بـعـضـهـ مـنـ ذـكـرـ جـمـيعـهـ فـيـهـ: الـسـمـ وـهـيـ بـرـيدـ. جـمـيعـ الـحـرـوفـ المـقـطـعـةـ ثـانـيـوـنـ مـشـكـ الشـرـآنـ 300".

أما ابن حـنـيـ فـيـورـدـ مـصـطـلـعـ المـقـطـعـ لـكـنـ بـمـعـ النـحـرـ، إذـ يـقـولـ: "الـصـوـرـ عـرـضـ بـخـرـجـ معـ النـسـسـ مـسـطـبـاـ مـصـلـاـ حـتـىـ بـعـدـ رـضـ لـهـ فـيـ الـحـلـقـ وـالـنـسـ وـالـشـنـيـنـ مـقـاطـعـ تـبـيـهـ عـنـ اـمـتـادـهـ؛ وـاستـطـالـهـ، فـيـسـيـ المـقـطـعـ أـنـهـ عـرـضـ لـهـ حـرـفاـ سـرـ صـنـاعـةـ الـإـعـرـابـ 9/1، وـيـهـرـدـ الـشـنـيـرـ لـلـصـوـرـ، وـالـعـرـضـ رـاحـيـ إـلـىـ المـقـطـعـ، وـمـنـ هـنـيـمـ أـنـ بـنـ حـنـيـ بـسـيـ المـقـطـعـ هـاـ حـرـفاـ، وـالـمـعـرـفـ أـنـ المـقـطـعـ هـوـ بـحـرـحـ الـحـرـفـ لـأـ حـرـفـ. بـهـظـ مـنـاـجـ الـسـجـنـ فـيـ الـلـغـةـ، دـ/ـ ثـامـ حـسـانـ 219".

(1) شـرـحـ كتاب أـرـطـمـطـراـبـسـ فـيـ الـعـيـارـةـ صـ 49.

(2) كتاب الـمـوسـيـقـيـ الـكـبـيرـ 1072.

(3) المصـارـ فـيـ 1072 - 1079.

(4) المصـارـ فـيـ 1072 - 1079.

(5) المصـارـ فـيـ 1072 - 1079.

أن يفصل بينهما مصوت قصير من جنس المصوت الطويل، مما يدل مرة أخرى أن الفارابي كان يدرك أن المصوتات الطويلة إثباتاً للقصيرة فقط لا أنها نشأت من مذها "الحرروف المصوّتة إذا مدّ حركاتها أدنى مدّ كانت قريبة من سبب خفيف"⁽¹⁾، ونجد هذه المقاربة للسبب الخفيف في قوله وكل مقطع طويلاً، فإن قوته قوّة السبب الخفيف، فلذلك يعد في الأسباب الخفيفة، وكل ما لحق الأسباب الخفيفة لحق المقاطع. وكل سبب خفيف فإنه يقوم مقام نقرة تامة تتبعها وقفة، وكذلك كل مقطع طويلاً فيها الد الداخل على المصوت القصير الذي كان يشكل قمة المقطع القصير يؤدي إلى جعله مصوتاً طويلاً يمثل قمة المقطع الطويل⁽²⁾.

فالفارابي يسبق الدرس الصوتي الحديث كثيراً في نفيه لوجود مصوت قصير قبل المصوت الطويل، والصوات (الحرروف) عنده، إما "أن تردد بمحضات قصيرة"، وإما أن تكون ساكنة وإنما تردد بمحضات طويلة⁽³⁾.

فالفارابي على هذا أول من استعمل المقطع بمفهومه الاصطلاحي، وإن كان يستعمله في بعض الأحيان بالمعنى اللغوي، كقوله مثلاً: "والألحان المسموعة من الآلات منها ما صفت ليحاكي بها ما يمكن محاكاه من الألحان الكاملة، أو لتجعل تكثيرات لها وافتتاحات ومقاطع واستراحات إليها من خلال المحاكاة"⁽⁴⁾.

إذن يذكر الفارابي نوعين من المقاطع في العربية متجاوزاً الأنواع الأخرى، فسمى الأول مقطعاً قصيراً، والآخر طويلاً، إلا أنه تحدث عن الطويل المفتوح فقط، أي الحرف المتبع بمحض طويلاً، كما ربط بيته وبين السبب الخفيف، لأنهما يشكلان نغمة واحدة، كما أورد الفارابي نوعاً ثالثاً غير أنه لم يسمه مقطعاً بل دعاه "السبب المفرد".

وحيث ترجم الفارابي كتاب أرسطوطاليس قدم للدرس الصوتي العربي خدمة لا نظير لها، تتعلق بالمقطع الصوتي، فكانت دراسته ردأً على كل من أنكر جهود الأوائل فيما يتعلق بالدراسات فوق المقاطعية، ومع أن العمل كان في البداية عبارة عن ترجمة إلا أنه أضاف إليه الكثير من الأمور التي تؤكد أنه كان في كل مرة يقرن ما توصل إليه الفارابي في اللغة اليونانية، بما لمسه في اللغة العربية، فالمقاطعات مثلًا لا معنى لها وهي مفردة في اللغة اليونانية، إلا أن الفارابي لاحظ في العربية بعض المقاطع التي تبقى دالة على معنى وإن كان يختلف عن المعنى الذي تعطيه وهي متوازية كقوله: "أما المقطع الواحد من مقاطع الاسم فليس بidal، لكنه حينئذ صوت فقط"⁽⁵⁾ يزيد بالقطع: مجموعة حرف مصوت وحرف غير مصوت، فإنه متى أخذ شيء منه جزءاً لاسم مفرد لم يكن دالاً

⁽¹⁾كتاب المرسيني الكبير 1085.

⁽²⁾المصدر نفسه 1078 - 1079.

⁽³⁾كتاب المرسيني الكبير 1097.

⁽⁴⁾نفسه 68 - 96.

⁽⁵⁾ويقصد به أرسطر، فهو هنا ينطوي لنكرة أرسستر شارحاً آياتها.

على جزء المعنى الذي دلَّ الاسم على جملته، لكنه يكون حينئذ حرف واحد فلذلك جعله صوتاً فقط. وينبغي أن يُؤخذ هذا على أنه جزء بالإضافة إلى اسم ما يشار إليه، فإنَّ كثيراً من أجزاء الاسم ربما كان اسمًا مفرداً لم يقصد به حيث أخذ جزءاً للاسم المفرد أن يكون جزءاً له، على أنه قد كان اسمًا دالاً، مثل قولنا: أياكم، في العربية، فإن قولنا: أب، وقولنا: كم، كل واحد منها دال على انفراده، لا من حيث هو جزء لاسم، ولكن يقال في أمثل هذه: إنَّ أجزاءها دالة بالعرض^(١).

وفي موضع آخر، تناول علاقة الدال بالمدلول، نجد يقول: وذلك لأنهم يقولون: إنَّ كل لفظة دالة يتضمن أن تكون محاكية للمعنى المدلول عليه، ومعرفة بطبعها لذات ذلك الشيء، أو لعرض يكون علامه للمدلول عليه خاصة، وتكون اللفظة بطبعها محاكية، مثل قولنا: مدد للطائر الذي يحاكي هذه اللفظة صوته الخاص به، ومثل العقعق، ومثل خرير الماء، وربما لم تكن اللفظة بأسيرها محاكية، ولكن بعض أجزائها مثل: زنبور وطنبور، فإنَّ المقطع الأول من زنبور يحاكي زممه إذا طار، وطنبور يحاكي الجزء الأول من هذه اللفظة صوت الآلة، وربما كان حرف واحد من حروفه محاكياً له أو لعرض من أعراضه^(٢).

وقد أشار إخوان الصفا قبل انفاسهم إلى مصطلح القطبيع، لكنهم أرادوا به الحروف المفردة، إذ قالوا: "إنَّ الكلام صوت بمحضه مقطعة دالة على معانٍ مفهومة من مخارج مختلفة"^(٣)، غير أنَّ الجاحظ، يخالفهم، وإن كان استخدم مصطلح "القطبيع" أيضاً غير أنه من قوله المفهوم الحديث، حيث قصد تجزئة الكلام، فيما جاء في كلامه قوله: "الصوت هو آلة اللفظ، والجوهر الذي يقويه به القطبيع، وبه يوجد التأليف، وفي موضع آخر نجد يقول: ولا تكون الحروف كلاماً إلا بالقطبيع والتأليف"^(٤).

ومن أقوال المتكلمين، التي تجعل القارئ يشعر بهم صاحبها لحقيقة المقطع كما تعرفه اللسانيات الحديثة، وإن لم يصرَّح بالفظ الكلمة، قول القاضي عبد الجبار عندما تناول "جنس الصوت": الأصل في هذا الباب أنَّ جنس الصوت، قد يختلف الوجه الذي يحدث عليه، فقد يكون صوتاً مفيداً غير مقطع، وقد يكون مقطعاً في جنس واحد، وقد يكون مقطعاً في جنس على وجه يتصل تارة في الحدوث وينفصل في أخرى^(٥)، وتوصله إليه كان نتيجة لتطبيق المنبج الطبيعي الفيزيائي في دراسته الأصوات، وافتراض ذلك بالبعد الزمني للحدث.

ومن الفلسفه الذين تناولوا أيضاً المقطع بالمفهوم الصوتي الحديث ابن سينا الذي ورد في حديثه عن المقطاع ما يلي: "المقطع الممدود والمقصور كما علمت، يوْلَف من الحروف الصامتة –

^(١) شرح كتاب أرسطوريانيس ص 49.

^(٢) شرح كتاب أرسطوريانيس ص 50.

^(٣) رسائل إخوان الصفا ١١٤/٣.

^(٤) البيان والبيان ٧٩١/١.

^(٥) المعنى في أبواب الشرح، وإنما، للناصري أبي الحسن عبد الجبار، الجزء السابع (حلق التراث)، فorum نسخه إبراهيم الأبياري، بإشراف

د/طه حبيب، وزارة الثقافة والإرشاد الشعري، مصر، د.ت، د ط، حـ: ٦/٧.

وهي التي لا تقبل المذاقتة مثل الطاء والباء، والتي لها نصف صوت، وهي التي تقبل المذاقتة مثل السنين، والرءاء – والمصوات الممدودة التي يسميتها مذات، والمقصورة وهي الحركات^(١).

فابن سينا – على غرار الفارابي – أدرك هو الآخر، أركان المقطع، أو حدوده وهي الحروف المصوّرة أو الصّامتة كما يسمى اليوم، والمصوات بغير عيها، الممدودة، أي الطويلة، والمقصورة، أي القصيرة، أو كما سماها النّحاة الحركات.

وعلى غرار الاثنين، يطل علينا فيلسوف آخر، قيل عنه الكثير هو ابن رشد، ورغم ذلك تبقى دراسته في هذا المجال، من أدقّها وأقربها إلى روح الدرس الصوتي الحديث، فكان أول من أشار إلى حقيقة التقسيم المقطعي، من حيث كون المتكلّم لا يستطيع الأداء المستمر، فيتحيل على ذلك بأن يستوقف عن هذا الأداء بين برهة وأخرى توقّاً لا يكاد يحس به^(٢). مضيقاً أن لثناك الوقفات الزمنية بين أجزاء اللّفظ، ذات أهمية بالغة في إدراك المعاني، لأنّ هذه الألفاظ «إذا وردت مشافعة في الذهن، لم يتمكّن الذهن من فهم واحد منها حتى يرد عليه آخر»^(٣). وهذا في نظره شبيه بما يعرض لمن يحبّ أن يتناول شيئاً من أشياء سرعة الحركة، فإنه لا يتمكّن منها^(٤).

ويستخدم ابن رشد المقطع بدلالته العلمية كما يعرّفها الدرس الصوتي الحديث، فهو عنده حصيلة انتلاف يحدّث بين «الحرف المصوّت وغير المصوّت»^(٥)، ويجزّنه بناءً على الزّمن المستغرق في نقطّة إلى مقطع محدود، وهو ما افترض فيه صوت صامت بمصوّت طويل، وأخر مقصور، وبتشكل من اجتماع صامت يتبعه صوت قصير. ويبدو هذا التقسيم لديه في حديثه عن مواطن النّبر في العربية وكيفية حدوثه، فيقول: «العرب يستعملون النّبرات باللغة عند المقاطع الممدودة فلا يستعملون فيها النّبرات والنّغم إذا كانت في أوساط الأقاويل أو في أخرها. أما المقاطع المقصورة فلا يستعملون فيها النّبرات والنّغم إذا كانت في أوساط الأقاويل. وأما إذا كانت في أخر الأقاويل، فإنّهم يجعلون المقطع المقصور ممدوداً، فإذا كانت فتحة أردووها بالف، وإن كانت ضمة أردووها بسواء، وإذا كانت كسرة أردووها بياء... وقد يمدون المقاطع المقصورة في أوساط الأقاويل إذا كان بعض الفصول الكبار ينتهي إلى مقاطع مقصورة في أقاويل جعلت فصولها الكبار تنتهي إلى مقاطع ممدودة، مثل قوله تعالى: (وَتَطْنَوْنَ بِالظُّنُونَا) (٦) وبالجملة إنما يمدون المقطع المقصور عند

(١) كتاب الشفاء، الغنّ النّاسع (الشعر)، ابن سينا، ص: ٥٥، نسلاً عن «التفكير الإنساني في الحضارة العربية، إنسار العربية المكتاب، ليبيا وتونس، ١٩٨١، ص: ٢٦١ - ٢٦٣».

(٢) ينظر لمختصر الحشّابة، ابن رشد، تأثيث عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ودار التّلّم، بيروت، لبنان، ص: ٢٨٤ - ٢٨٥.

(٣) لمختصر الحشّابة، ٢٨٤.

(٤) لمختصر الحشّابة، ٢٨٤.

(٥) التّفكير الإنساني في الحضارة الاعربية ص: ٢٦٢، نسلاً عن تفسير ما بعد الطّيبة ١٠١٦/٢.

(٦) آية ١٠ من سورة الأحزاب.

(١) الوقف.

فابن رشد على هذا أدرك المقطع بقسمه إدراكاً علمياً واعياً تقره معطيات الدرس الصوتى الحديث. بل أكثر من ذلك لم يكتفى هذا الفيلسوف بالمقاطع مصطلحاً وحيثما لضبط المفهوم المعروف، بل نجده إلى جانب ذلك يستخدم مصطلح "السلاي" (٢) الذي نقله من اليونانية إلى العربية منتهجاً سبيلاً للتعریف ليزاوج بينهما من حيث الاستعمال عندتناوله للظاهرة.

لقد نص ابن رشد على أن المقطع هو كلُّ لا يتجزأ من حيث هو كمية متكاملة، تحكم علاقات مع كل أجزاءه. ويستدل على ذلك بالمقابلة الحسية بين الشبيه ونظيره فإذاخذ من اللحم الذي يتكون من الأرض والماء والنار مثلاً لذلك، فيقارن بينه وبين السلاي من حيث أنَّ هذه إذا انحلت وفسدت ليس ينحل المقطع إلى مقاطع واللهم إلى لحوم، كما تتحلل الأشياء المجموعة إلى تلك التي اجتمعت منها، أعني لا يحدث فيها عن الاجتماع شيء زائد... فالحرف هي التي نسبتها إلى السلاي نسبة النار والأرض إلى اللحم... فالسلاي شيء آخر هو، وليس هو الحروف، أي الحرف الموصوف والذي لا صوت له، بل شيء آخر أيضاً (٣).

على أنَّ ابن رشد نبه إلى تمييز المقطع وتفرده، متعدياً في ذلك انتلاف الأجزاء المشكلة والمكونة له، فهو من هذه الناحية شبيه بالكائن الحي الذي "ليست هو بيته مجرد حصيلة أجزاءه، وإنما هو في حقيقة أمره حاصل مجموع العناصر المركبة له مع شيء آخر. فالمقطع لا ينبع عن مجرد ضم عناصر متجانسة كالكتن (٤) من الحبوب، وإنما اجتماع عناصر تتضمنها شيئاً جديداً يخالفها جوهرياً (٥)".

ويتجلى أكثر في قوله: "إذ تقرر أنَّ ههنا أموراً مركبة، لم يجتمع منها شيءٌ واحدٌ بالفعل كالمركبة من الأشياء التي لا يكون منها واحدٌ إلا بالتماس مثل الكدس المجموع من حبوب كثيرة، بل يكون المجتمع فيها بحيث يحدث عنه شيءٌ زائدٌ غير المجتمعات من غير أن يكون المجتمعات نفسها، مثل المقطع الذي يحدث عن اجتماع الحرف الموصوف وغير الموصوف، فإنَ المقطع ليس هو اجتماع الحروف التي تولد منها، بل هو شيءٌ زائدٌ على الحروف" (٦).

أبدى ابن رشد اهتماماً بالغاً بحقيقة المقطع وحدوده، إذ رأى أنَّ هناك أشياء، أجزاءً حتها ليست حدوداً لأجزائها، وهناك أشياء بعضُ حدودها حدود لأجزائها، كالدائرة ونصف الدائرة، وهناك أشياء

(١) تلخيص الخطابة 285 - 287.

(٢) مستقول من الأصل اليوناني Syllaba الذي يعود إلى النطق اليوناني Sullaba وهي الكلمة التي قام ابن رشد شعر بها سطر: الشكل السادس في الحشارة العربية، ص 263 نقلاً عن تنوير ما بعد الطبيعة، ح 1017/2.

(٣) الشكل السادس في الحشارة العربية، ص 263 نقلاً عن تنوير ما بعد الطبيعة، ح 1017/2.

(٤) الكدس: أنواع الحب المخصوص، ينظر: الشاموس الخيطي 780/2.

(٥) الشكل السادس في الحشارة العربية ص 263 نقلاً عن تنوير ما بعد الطبيعة، لابن رشد 1015/2.

(٦) الشكل السادس في الحشارة العربية ص 263 نقلاً عن تنوير ما بعد الطبيعة 1016/2.

أجزاء، حذها حدود لأجزائها كالمقطع^(١). قال ابن رشد: «إنما نجد بعض الأشياء حد أجزائها غير داخل في حدودها مثل حدوذ أجزاء الدائرة، فإنها ليست منحصرة في حد الدائرة، وذلك أن ثلاث دائرة وربع الدائرة ليس هو داخلاً في حد الدائرة، ولا حد الدائرة منحلاً إلى حدودها، بل الدائرة مأخوذة في حد الجزء». وأيما حدود المقاطع فيها كلمة الحروف التي ترکب منها المقاطع، وذلك لأن الحروف منها صوت وغير صوت، والمصوّت منه ممدد ومنه مقصور، والمقطع الذي يتألف من حرفين: صوت وغير صوت، فإن كان المقطع مقصوراً قبل في هذه أنه الذي يتألف من حرفين صوت وغير صوت، فكان منحصراً في هذه حد الحرف المصوّت وغير المصوّت، وكذلك المقطع الممدد ينحصر في هذه حد الحرف الغير المصوّت والمصوّت الممدد، وليس ينحصر في حد الدائرة حد نصفها ولا حد ربعها، وذلك معروف بنفسه»^(٢).

ومع أن المقام لا يحتل أكثر من هذا، فإن إطلاله على التراث الفلسفى تؤكد أن الفلسفة المسلمين عرروا المقطع بمعناه الاصطلاحي الذى يعرفه به الدرس الصوتى الحديث، كما اهتم رواده إلى جل المقاطع الأساسية التى يقوم عليها النسج القطعى فى اللغة العربية.

٢/ النبر:

النبر عبارة عن وضوح نبى يتميز به صوت أو مقطع من بقية الأصوات أو المقاطع الأخرى التي تجاوره في البنية التركيبية، ويسخر المتكلم لتحقيق هذه الحالة جهداً عظياً أعظم^(٣). فالضغط الذي يصاحب عملية النبر، عامل مساعد من بين مجموعة عوامل أخرى، لكنه يبقى الأقرب، لأن النبر في حد ذاته يُعرف بدرجة الضغط على الصوت أكثر مما يُعرف بأى شيء آخر أو لأن الضغط في صوريته: صورة الضغط وصورة النغمة يتسع مجال تطبيقه على النبر أكثر مما يتسع مجال العوامل الأخرى^(٤).

والواقع أن النبر في الكلمات العربية من وظيفة الميزان الصرفي لا من وظيفة المثال، فنحن إذا تأملتنا كلمة «فاعل» نجد أن الفاء أوضح أصواتها لوقوع النبر عليها وباعتبار هذه الص特ية ميزاناً صرفاً نجد أن كل ما جاء على مثاله يقع عليه النبر بنفسه الطريقة مثل: قائل، جائـ^(٥).

وهناك نبر آخر يتعلق بالستيق «هذا النبر الذي في الستيق إنما يكون من وظيفة المعنى العام، أي أنه نبر دلالي. ومعنى هذا أن في اللغة العربية نوعين من موقعية النبر في التشكيل الصوتى»^(٦).

(١) الشكير المسان في الحضارة العربية، ص: 263 - نقلًـ عن تفسير ما بعد الطبيعة 10/6/2.

(٢) الشكير المسان في الحضارة العربية، ص: 263 - 264 - نقلًـ عن تفسير ما بعد الطبيعة، ص 2/891 - 892.

(٣) مناهج البحث في اللغة، تمام حسان، ص: 194.

(٤) مناهج البحث في اللغة، تمام حسان، ص: 195.

(٥) مناهج البحث في اللغة، تمام حسان، ص: 195.

(٦) مناهج البحث في اللغة، تمام حسان، ص: 195.

يرى الدارسون العرب المعاصرون أنَّ العرب القدامى لم يهتموا بهذا النوع من النراسة، وأنَّ اللُّغة العربية غير منبورة^(١)، مع أنَّ العربي شديد الحررص على بيان مقاصده الكلامية وأغراضه النطقية، وهذا لا يتحقق إلا باستخدام هذا اللمح التمييزي فيضغط على بعض أجزاء كلامه للبيان، والتوضيح، ثمَّ إنَّ النبر يعرف من فعل المتكلِّم لا من فعل السامع^(٢).

تردَّ مصطلح النبر في موروثنا اللغوي لكن معنى الهمز، أي تحقيق الهمزة في الكلام. أمَّا الفللسة المسلمين فقد كان لهم باع في هذا المجال إذ نجد أنَّهم مسوِّاً هذا المجال متساوياً حديثاً في بعض جنباته، وإنْ لم ترق دراستهم في هذا الباب تلك التي ألقنها في المقطع. فها هو الفارابي يعرض للنبرة في الكلام في أكثر من موضع من كتابه مقيداً إياها بالزمن، مقرراً أنَّ مدى نفعتها لا يتجاوز زمن إحداث وث، يقول في ذلك: "النبرات فن قصار، أطول مثاثها في مثل زمان الفنق بوتد"^(٣). ومن أحاديثه التي وظَّف فيها النبرة بمعنى الضغط، أو إبطاله زمن النطق بقطع ما عمد المتكلِّم إلى إبرازه أكثر مما يجاوره من مقاطع أخرى لفرض قصدي، قوله: "الحرف المتحركة إذا مدت حرకاتها أذنَى مدَّ أو قرنت حرకاتها بغيرات كانت قريبة من سبب خفي"^(٤)، أي أنَّ مدَّها الزمني الأنثني يعادل زمان إنتاج سبب خفي.

ومن نصوصه أيضاً التي تقرب من خاللها أكثر إلى روح معيطيات النرس الصنوبي الحديث قوله: مبنيَّ توالت متحركات كثيرة وتباينت إلى متحرك ووقف عليه فإنه ربما جعل المتحرك الأخير ممدوحاً أو مقرضاً بغيره^(٥)، فالنبر يبلغ مداه على حد قوله مع الحركة الطويلة، وهو ما تقدَّه الدراسات العلمية الحديثة.

إلا أنه كثيراً ما كان يبعينا عن اليقين، ويضعنا أمام استفسارات حول حقيقة إدراكه لحقيقة

(١) كثيري نقش في كتابه "العربة النصحي نحو ناء المغربي حديث"، ترجمة: د/عادل الشبور شاهين، منشورات دار الشرق، بيروت، لبنان، د ط، د ت، ص 49، إذ رأى أنَّ النبر "مكَرَّةً كانت مجهرة تماماً لدى السجاح العرب، بل لم يجد له أساساً في سائر مصنَّحاتهم، تلك التي كانت بالرغم من ذلك واردة غيربرة ذلك أنَّ نبر الكلمة لم يتوافر أي دور في علم العرض العربي، وهو المؤسس على تتابع مجموعة من الشاطئ الكلوية والخصائص المحددة، وهو على هامٍّ، كثيري، وائنة لزمه واضطهاد العرض الشاعر إزاء موضوعه، تماماً كما فعل السجاحي، أو بحسب اسبر، الذي انكر وجود أي "نص" سنه، عليه في إيهامه مسألة: كيف كان حال العرب الخصبة في هذه الشأن، وما يتبع في اللغة نفسها، ومن وزنها وشعرها، أنَّ الشاعط لم يوجد، فيها، أو لم يكُن، بوجهٍ، فسبها، ونالك أنَّ اللغة الشاغلة كثيرة ما يجده، فيها حذف الحركات غير المشحونة، وتضليلها، وتضليلها، ومنه المسئلَات المشحونة" ينظر: الشبور، التحرير لغة العربية، إخراج وتحقيق دار مشارق عبد النور، مكتبة الحاخامي، القاهرة ودار الرفاعي، الرياض، 1982، ص: 73، بل وحتى بعض العرب.

(٢) Harcourt brace-lade forged - A course in phonétique. P 97. - javanovitch-USA-1994.

(٣) كتاب المؤسفي الكبير، ص: 1173.

(٤) كتاب المؤسفي الكبير، ص: 1084.

(٥) المصدر نفسه 1085.

النبر، ولا سيما عندما ربطه بـ"النغمة"، ك قوله: "النبرات نغم قصار" ^(١) و قوله أيضاً: "المصوتات القصيرة... لا تمتّن من النغم ما دامت على قصرها، فإذا ساوت النغم امتنّت حتى لا يفرق بينها وبين الطويلة" ^(٢)، غير أنّ المعتبر في مثل تلك الأقوال يدرك أنّ الفارابي قد ربط النبر القائم على الإشباع بالنغمة، لما ينطّيز به من موسيقية، وبظاهر ذلك جلياً في قوله: "إن النغمة التي يمتنّ معها أحد هذه الثلاثة لئني أتفق في السمع، ليس ذلك لغيرها" ^(٣)، ولعلّقصد من الثلاثة، هي الحركات الطويلة الثلاثة، وهي الأنفع في البيان إذا ما كنت تمثل النواة، أو أعلى قمة إيماع، فتتفرّج إلى القصيرة.

كما يوافق السناة واللغويين في عدّ الهمز المصطلح المراد للنبر، إذ يقولون: "إما الهمز والنبر فيجعل افتتاح كل واحد من المصوتات الإثني عشر... والأجود أن يجعل افتتاحات الألف والممزوجات التي تعدل إلى الألف، وإن جعلت افتتاحاً لحرف الياء، وما مال إليه من الممزوجات، أو المتostطات بين الياء والألف لم يبعش به مسموع النغمة، وممّى جعلت افتتاحاً للواو والممزوجات المائنة إليها أكسبت النغم بشاعة المسموع" ^(٤).

ويرى الفارابي أنه إذا أردنا إطالة الصوت رُمنا المصوتات الطويلة منبورة، وينصّ على ذلك في قوله: "ممّى زيدت في القول خفيت حتى لا يوبه بمكانها، أو أن تكون بحيث إذا ظهرت، لم تكن تلك زيارة تغيّر دلالة القول، وهذه الحروف هي الهمزة والنبرة" ^(٥).

فالنبر على هذا حرف لا يقوى على تغيير الدلالة، كما أنّ ثمة فارقاً بسيطاً بينهما، لقوله: "إن النبرة هي أيضاً همزة بوجه عام، وبينهما فرق يسيراً" ^(٦) لكن ما هو ذلك الفرق؟ هذا ما لم يفصّح عنه الفارابي.

ويطّل علينا من المتكلمين، القاضي عبد الجبار الذي رأى أنّ "النبرة رفع الصوت عن خفض" ^(٧)، وقد ربط النغم بصفاء المخارج لقوله: "اما النغم فهي نفس الحروف، ويكون من بعض الناس أحسن لصفاء مخارجها" ^(٨)، وغير بعيد عن المعنى اللغوي، للنبر نلقيه بتحذّث عن الضغط، ربطاً بآياد بشدة الصوت فيقول: "اما شدة الصوت فقد تكون لزيادة أجزاء الحروف، ويمكن أن تكون قوة الأسباب، والأول أقرب عندي، فشدة الصوت، تنتهي عند قوة الأسباب" ^(٩)، وهو الراجح عنده لأسباب، يذكرها في قوله: "إن قوة الأسباب إذا لم توجب زيادة الحروف لم يكن لها تأثير، بل القول

^(١) المصدر نفسه 1173.

^(٢) المصدر نفسه 1074 - 1075.

^(٣) المصدر نفسه 1120.

^(٤) كتاب المرتضى الكبير، ص: 1117 - 1118.

^(٥) المصدر نفسه 1119.

^(٦) نفسه 1117.

^(٧) ناج المدرس مادة (نبر).

^(٨) المعنى في أبواب الترجيد والعدل، ص: 206/7.

^(٩) المصدر السابق 206/7.

بأن الأسباب قوية لا وجه له، إلا أن يرجع به إلى زيادة أجزاءه، وزيادة أجزاءه تقضي زيادة الحروف^(١).

فالثبر على هذا عند القاضي عبد الجبار، على يلحق صوتاً ما، فيزيد نصاعة وبينما دون غيره من الأصوات الأخرى، داخل التركيب الواحد، ويعد ذلك كله إلى شدة الصوت التي تدعى إلى الزيادة في أصواته، وبالتالي الزيادة في أصواته.

أما ابن سينا فهو أكثر من بلور المفهوم الاصطلاحي للثبر، ولا سيما بعد أن تعرض للزينة في الكلام، فالكلام عند ابن سينا يتشكل من الحروف، وممّا يقترن به من هيئة ونفعه ونبرة^(٢).

بل ابن سينا ذهب إلى أبعد من ذلك، أثناء معالجته الخصائص الفيزيائية للصوت اللوني، إذ نطرق إلى عناصر تركيب الحديث الكلامي، وهو نفن المتنموج وحال المتنموج، ويقوم هذا الأخير إلى تبخير المقاطع وتلوين أجراسها بأنقام خاصة عن طريق ما سماه بالحدة والقلق في قوله: أمّا نفس التموج فإنه يفعل الصوت، وأمّا حال المتنموج في نفسه من اتصال أجزاءه وتلمسها، وتشطّبها ف يجعل الحدة والقلق، أمّا الحدة فيفعّلها الأولان، وأمّا القلق فيفعّلها الثنائيان^(٣).

أضف إلى ذلك أنها عاملان من عوامل النصاعة في الأصوات، أما عن الأسباب المحكمة فيهما، وكذا العوامل المؤثرة في زيادتها ونقصانها فيقول: "الحدة سببها الغريب تلزّز وقوّة وملامسة سطح وترانص أجزاء من موج البواء الناقل للصوت، وأن القلق سببها أضداد ذلك"^(٤).

بل أكثر مما تقدم كله، نجد ابن سينا يشير إلى دور الثبرة في تحديد الدلالة لقوله: "من أحوال النغم: الثبرات، وهي هيئات في النغم مدية غير حفنة، يبتدىء بها تارة، وتخال الكلام تارة أخرى، وتعقب الثبات تارة ثالثة، وربما تكثر في الكلام، وربما تقلل، وربما ي تكون فيها إشارات نحو الأعراض، وربما كانت مطلقة للاشباع... ولتحريم الكلام وربما أعطيت هذه الثبرات بالحدة والقلق هيئات تصير بها دلالة على أحوال أخرى من أحوال القائل أنه متخيّل أو غضبان أو تصير به مسترجة للمقول معه بتبيّد أو تضرع أو غير ذلك، وربما صارت المعاني مختلفة باختلافها مثل أن الثبرة قد تجعل الخبر استقياماً، والاستئهام تعجبًا وغير ذلك، وقد تورد للدلالة على الأوزان والمعادلة^(٥)، وعلى أن هذا شرط وهذا جزاء، وهذا محمول وهذا موضوع^(٦). حيث ربط ابن سينا الثبر أو النغم بوظيفة الإلراز الجمالي الصرفي.

وممّا قاله أيضاً في السياق ذاته، أي الوظيفة الجمالية للثبر على صعيد البنية النحوية، لا سيما

(١) انظر المراجع 206/7.

(٢) الشكير النسائي في الخصارة العربية، ص: 265 نقلاً عن كتاب النساء (فن الشعر) لأبن سينا، ص: 67.

(٣) رسالة أسباب حدوث الحروف، ص: 59.

(٤) النساء، ص: 10/3.

(٥) الموضوع في لغة الندلاستة، معنى الندلاستة، إليه في عرف النحاة، والخمرول، المستا.

(٦) الشكير النسائي في الخصارة العربية، ص: 266 نقلاً عن الخطابة لأبن سينا، ص: 198.

في أقسام اللفظ المركب، فيجب أن لا تخل هذه الأقاويل الطويلة إلا النبرات التي لا ينغم فيها، وإنما يراد بها الإمهال فقط، وربما احتاج أن تتخل النبرات الألفاظ المفردة إذا كانت في حكم القضايا، خصوصاً حيث تكون على سبيل الشرط والجزاء كقولهم: لما النس، أعطيت، فيكون بين النس وبين أعطيت نبرة إلى الحدة، وهو عند الشرط، وبعقب أعطيت نبرة أخرى إلى التقل، وهي للجزاء⁽¹⁾.

تحذث ابن سينا عن النبر، وأضفى عليه مسحات قاربته من معطيات الدرس اللغوي الحديث، ولم يربطه بالهمز، كما فعل النحاة، وإن كان في وصفه لصوت الهمزة، ما يسُوَّغ ربطهم⁽²⁾ للصوت بهذه الظاهرة الأدائية.

فالنبر على هذا فكرة منها الدارسون العرب القدماء، وتبلورت أكثر عند الفلاسفة المسلمين، لكنها كانت تقتصر في روحها إلى دراسة نظرية مفصلة، مثلاً خصوا بعض الظواهر الأخرى، كما أنهم لم ينخدعوا عن مواطن النبر في الكلمة العربية، مما فتح باب التشكيك أمام بعض الدارسين الغربيين من عرب ومستشرقين.

ومع ما توفر من مادة نزرة في هذا المجال فإن المتأمل في عمقها يستطيع أن يردد بسهولة آراء منكري وجود النبر في اللغة العربية⁽³⁾.

3/التفعيم:

التفعيم في أبسط تعريف له هو موسيقا العبارة أو الجملة، التي تتلون بتلون الحال النفسية

⁽¹⁾ البرج الساش، ص: 225 - 226 نقلاً عن كتاب الشفاء، الخطابة، ص: 224.

⁽²⁾ يفسر ابن سينا عن الخنزير، إنما صوت ينحدث عن حذر قوي في الحجاج وغض الشدر فراء كثير، ومن مقاماته النظر حيال الحاسير زماناً قبلها لخنزير الهوا، ثم انعدمها إلى الانفلات بالعقل الشاشة وغض النساء مما ينظر: رسالة أنساب حدود الشرف، ص: 72؛ لقد الفتنة التي يتطلبها البعض صورت الخنزير هي التي دفعت الحجاج والشعراء ربط الظاهرة بغض النساء، ومساً كان أحمر يعني: الشعطف غثروا عن الظاهرة المفروضة لهذا المصطلح، مما يؤكد، آنهم كانوا أقرب إلى التعريف الاستدلالي للنبر، لأن هذه الأخيرة يعني أيهـما الشعطف والارتفاع.

حق سيريه ربط الخنزير بالشعطف، في قوله: "فخمرة نبرة في الصدر تخرج باختيارة" ينظر: الكتاب 4/489.

⁽³⁾ عرفت اللغة العربية النبر، والمتأمل تلك الأمثلة التي ساقها بعض الغربيين من مسراً الظاهرة تحت مصطلح غير النبر، كابن حمي السامي تحدث عن: "التطريب، والتقطير، والتشنج، والتعظيم، مما يقوم مقام قوله: طربيل أو خوش ذائق"؛ وأنت تحس هنا من نفسك، إذا ثانسته، وكذلك أن تكرره في ماد إنسان والنساء عليه. فنقول: كان والله رجالاً، فتزهد في قوة المنطق، وتسكّن في تحفظ الألم وإطالة الصوت" ينظر المختار، ص: 370/2 - 371.

وقبله أورد المفرد قوله: "... وهي في فاعل، والفعال، لمن: غالله نبلأ، وراميه رمام، وكان الأصل: فنعاً، لأنها ماعت على وزن: أفتلت، وفكتل، فكان الصدر كالكثير والآلام، والأكرام، ولكن الياء محنقة من بيعال، استخفافاً، وإن جاء ما فـ: مُصيـ" ينظر: المتنصب 1001/2.

ومن التصورات الشائعة التي تثبت هذه البنية الشورية عند أهل الأندلس، ما سخنه لنا ابن حزم، حول حزوج أهل الأندلس إلى إطالة العسات التصريح كما في: "عنبٌ فيقولون: عَيْبٌ" ، وينظر: الأحكام في أصول الإحکام، ضبط وتحقیق محمود حامد عثمان، دار الحديث، القاهرة، ط/ د، ص: 30/1.

والشعرية للناطق بها.

تثير مسألة التتفيم في التراث العربي إشكالية بين الدارسين العرب المعاصرین، حيث يرى قسم منهم أن القديم لم يتناولوا الظاهرة بالدراسة والتحليل⁽¹⁾.

إلا أن عدم إشارة بعض كتب القديم إلى هذه الظاهرة، لا يعني أن الحديث عنها ليس موجوداً في بعضها الآخر، لا سيما أن المادة الصوتية لم تقتصر على الكتب النحوية، أو اللغوية، أو القرآنية، بل تعمقتها إلى كتب أخرى بعيدة عن الاختصاص، كما هو الحال مع الفلاسفة.

أما القسم الآخر من المعاصرين فيرى أن كتب القديم لا تخلو من إشارات حول الظاهرة⁽²⁾. لكنها لا ترقى إلى تلك التي توصلت إليها الدراسات اللغوية الحديثة.

والأصل في اللغة أن تكون منطقية، أما الكتابة فصدى لنقلها وتصويرها، مستحدثة رموزاً تسترجم أصواتها، ولما كان التتفيم واحداً من الظواهر الأدائية التي تحكم اللغة المنطقية، فمن غير الممكن إلا يتناول الدراسون القديم الظاهرة ولو تناولوا طفيفاً.

والثابت من الروايات الموجودة في الكتب التراثية، أن العرب احتكمت في كل منها إلى التتفيم وظيفياً لإبراز مقاصدها دون التصرير بالمصطلح، ومن ذلك ما نص عليه الجاحظ في قوله: "لا تكون الحروف كلاماً إلا بالقطع والتلقيف، وحسن الإشارة باليد والرأس، من تمام حسن البيان باللسان، مع الذي يكون مع الإشارة من الدل والشكك والتقليل والتثنى، واستدعاء الشيء وغير ذلك

⁽¹⁾ حيث يذكر فؤاد حسنان الذي يرى أن "اللغة الفصحى لم تعرف هذه الدراسة في قديمها، وأن الشفاء لم يستحقها شيئاً عن هذه، إلّا هذه" يشير صالح ساجح في المقدمة، ص: 197 - 198.

ويذهب محمد الأنصاكى مذهبـه، عند يقول: "إن قواعد التتفيم في العربية تحدّثاً مجهولة تماماً، لأن السجّان لم يشرروا إلى شيء، من ذلك في كتابهم" يشير: دراسات في فقه اللغة، محمد الأنصاكى، دار الشرق العربي، بيروت، طبعه، د، ص: 197.

ومن غير العرب، يذهب برهج شناس إلى مثل ذلك، حيث يقول: "إليها ينحب من أن التجوّهين والفتّيـن الشفـاء لم يذكروا استثنـة ولا استـعـضـةـ" أصلـاـ. غيرـاـ أنـهـ الأداءـ والتجوـيدـ. رمـزـواـ إلىـ ماـ يـنـهـ التـفـيمـ فيـ إـحـاجـةـ مـسـأـلةـ كـيفـ حـالـ العـلـمـ الـفـصـحـيـ فيـ هـذـاـ الشـائـلـ" يـنظـرـ: التـضـرـرـ التـجـوـيـ لـلـغـةـ الـعـرـبـيـ، ص: 46 - 47. بينما إلى إشارات أمثل التجويد والأداء، والملاحظ أنه يـقـسـيـ علىـ الشـفـريـينـ وأـصـلـ الأـداءـ وـالـتجـوـيدـ، حيثـ لاـ يـنـجـحـ الشـفـريـ، لأنـ الشـفـاءـ كـافـيـاـ يـجـمعـونـ بـنـ أكثرـ منـ تـحـصـصـ، فـجـدـ الـجـوـيـ نـسـخـةـ الـتـغـيـيـرـ، وـنـسـخـةـ الـتـغـيـيـرـ، كـافـيـ عـصـورـ مـنـ الـعـلـاءـ، إـذـ كـانـ هـذـاـ الـعـقـبـيـ، تـحـرـيـاـ وـنـعـورـاـ، وـقـرـيـ الـبـصـرـ.

⁽²⁾ كما يذكر أحد كثـلـ الذي يقول: "وقـامـيـ الـعـربـ، وإنـ لمـ يـرـطـراـ ظـاهـرـةـ التـفـيمـ بـتـسـرـقـ قـضاـيـاـهـ الـغـصـرـ، وـقـصـيـ وـإـنـ تـادـ عـبـهـ تـسـجـيـ قـوـاعـدـهـ، ثـالـثـاـ، وإنـ ذـلـكـ لمـ يـسـعـ منـ وـجـودـ خـطـرـاتـ ذـكـرـةـ لـمـ تـعـطـيـ إـحـسـاـ عـبـاهـ، وـرـفـقـ هـذـهـ الـظـاهـرـةـ ثـمـاـ أـمـرـ عـسـرـ وـارـدـ، وإنـ لمـ يـكـنـ لـهـ حـاـكـمـ مـنـ الـقـوـادـ" يـنظـرـ: "منـ وـظـائـكـ الـشـفـريـ، حـارـلـةـ فـيـ صـرـيـ وـجـوـيـ وـدـالـيـ" ، دـانـجـدـ، كـشـ، الـمـاهـرـةـ، طـ2، 1997، صـ57 - 58.

كـما يـسـرـيـ عبدـ الـكـرـيمـ مـحـاـدـ فيـ شـابـاـ حـدـ، بـهـ عـنـ الـأـلـاـلـ الـشـفـرـيـةـ وـالـقـصـرـيـةـ عـنـ اـبـ حـسـنـ حتىـ أنـ هـذـاـ الـأـخـيـرـ قدـ مـسـ هـذـاـ الـخـابـ وـيـقـولـ فيـ ذـلـكـ: "يـذـلـكـ يـظـهـرـ فـضـلـ اـبـ حـسـنـ مـحـاـدـ وـمـرـضـ، وـيـبـثـ أـقـدـمـ قـضـيـةـ" قـضـيـةـ بـابـ هـذـهـ الـمـوـصـعـاتـ الـقـصـرـيـةـ الـقـصـرـيـةـ عـنـ اـبـ حـسـنـ"؛ دـعبدـ الـكـرـيمـ مـحـاـدـ عبدـ الـرـحـمـنـ، جـمـيـعـ عـالـمـ الـشـفـرـيـ، العـدـدـ 26، آذـارـ 1982، الـسـنـةـ الـأـمـاـمـةـ، صـ: 79.

إـلاـ أـنـ أـخـدـيـتـ عـنـ التـفـيمـ لـمـ يـكـنـ عـدـ اـبـ حـسـنـ، بـلـ عـدـ عـلـمـاءـ آخـرـينـ، كـسـيـوـيـهـ، وـالـفـلـاسـفـةـ عـلـىـ الـخـصـوصـ.

من الأمور^(١)، ومن القول نلمح وعي الجاحظ لظاهرة التغيم التي تستكمل ما لم تستطعه الأصوات في سلطتها التركيبية. بل قد نجد في الدل والشكل، والتقليل، والتشي، ما لم تقدر الأصوات على تحليمه.

فرق الفلسفة بين مصطلحين اثنين، وهما النغمة عندما يتعلّق الأمر بالكلمة المفردة، والتنتمي إذا أرادوا الكلام مصطلحين عليه بـ«اللحن»، يقول الفارابي: «إذا أردنا أن نقرن القول بنغم مؤلفة، فإذا نعمد أولاً فنخصي عدد نغم اللحن، ونخصي عدد حروف القول غير المصوّتة، وما كان فيها من المصوّتة أضفناها إلى غير المصوّتة وعندنا كلّ مصوّت مع غير المصوّت المفرون به كحرف واحد، ثمّ نقايس بين العددين فالضرورة تكون نغم اللحن، إما مساوية في عددها لحروف القول، وإما أقلّاً عدداً منها»⁽²⁾.

فمصطاح "الحن" عند الفارابي قد أخذ بعداً دلائلاً جديداً، حيث أراد به التغيم المصاحب للأفاظ، فهو جماعة النغم التي تصاحب الحروف، والعلاقة بينهما قائمة، كما يتوضح ذلك أكثر في قوله: أمّا ترتيب النغم في أجزاء الحن فإنه على أنحاء كثيرة، فمنها ما أجزأوها حاد النغم والتالي له تقدير النغم، على هذا الترتيب لأنّ تقدّم أجزاء الحن». (3)

ويذهب الفارابي إلى أنَّ اللحن يُولَف من النغمات المتناظرة، أو المقابلة من حيث الحدة والقلق، أو الارتفاع والانخفاض، وأنَّ اللحن يتدرج من الحدة إلى القلق، أو يتضاعف من القلق إلى الحدة، وفي ذلك يقول: «اللحن التي أجزاها حادة وأواخرها ثقيلة، إنما تولَف باستعمال الأنواع أخذه من جانب الأحده إلى جانب الآخر، وعken ذلك باستعمال الأنواع أخذه من جانب الآخر إلى جانب الأحده. أما التي إحدى أجزاء نغمها ثقيلة والأخرى حادة إلى أن تتفاوت أجزاؤها، فإنْ صنعتها أن يخلط بين الأنواع المتناظرة، وكذلك التي يكثر فيها الارتفاعات والانخفاضات وتتوالى نغمها على أن تتحفظ في بعضها وتترفع في بعض، فيبُو أن يخلط بين الأنواع المتناظرة»⁽⁴⁾.

هنا نجد الفارابي ينتمي إلى أن اللحن ينشأ من تباين درجات النغم المصاجحة للألفاظ، وأن النغمة بال مقابل تتشكل من تمايز الأصوات مفردة بين حدة ونقل، أو بين ارتفاع وانخفاض، لذلك قال ابن النفعة "إذا أردنا أن ندعها فلا بد من تطويل الحرف التصبير، فصير ذلك الحرف القصير كأنه طويلاً"⁽⁵⁾، ومن ذلك قوله عن النغمة "التي تبتدئ من غير المقصوت تمند مقترنة بالمقصوت الطويل الذي هو رديف غير المقصوت"⁽⁶⁾. ويمضي موضحاً فكرته قائلاً: "متي كان غير المقصوت ساكناً

79/1, 2004, 30-31 (1)

⁽²⁾ ١٠٠٪ ملحوظة

سید جوہری بخاری میر

كتاب المؤمني الكبير، جزء ١٦٦٨ - ١٦٦٩

— ١١٥٣ —

اندلن نفسه، ص: 1098

^(١) جعلناه بدايةً نغمةً فلا بدّ من تجزئه بذك الساكن وتطوّيل المصوّت القصير.

ويستخدم الفارابي النغم والنفمة للذلة على المعنى نفسه، وهو ما يعرف لدينا اليوم بـ«التنقيم»، والذي يختلف باختلاف درجات الإسماع لقوله: «النغم الأصوات المختلفة في الحدة والقليل التي تختبر أنها معدنة»⁽²⁾. وأما الأقاويل التي لا نغم فيها فهي مبدلة على حسب قوله: «الأقاويل المبدلة كلها قد يبلغ بها المقصود في تهريم السامع، وإن لم تكن الأصوات التي بها تخرج الأقاويل نفسها مختلفة في الحدة والنفل»⁽³⁾.

ويهدي الفارابي إلى انتلاق النغم من صوت إلى آخر، بنعمات متقاونة، ولعل ذلك ما كان وراء قوله: يلحق النغم تغيرات منها أن تختلف في الشدة والذين أو في التقصير والتقطيع... وقد يلحقها تغيرات في أنفس النغم، وذلك بالإدالات، فإنه متى كان حق مكان في الجزء الثاني مثلاً، أن تكون فيه نغمة حادة فتبدل مكانها نغمة ثقيلة، أو ثقيلة فتبدل مكانها نغمة حادة، وهذا التغيير قد يمكن أن يلحق الأجزاء كلها⁽⁴⁾.

وأكثر من ذلك، يشير الفارابي إلى الوظيفة الذلالية للنغم أو التغيم في قوله: «من فصول النغم النصوص التي بها تصير دالة على انفعالات النفس، والانفعالات عوارض النفس». مثل: الرحمة والقساوة والحزن والخوف والطرب والغضب والذلة والأذى وأشیاء هذه، فإن الإنسان له عند كل واحد من هذه الانفعالات نغمة تدل بواحد واحد منها على عارض من عوارض نفسه، وهذه إذا استعملت خلقت إلى السامع مع تلك الأشياء التي هي دالة عليها⁽⁵⁾. فالآداء وما يحمل من تغيمات له أثر كبير في نفوس السامعين. ومتبعتهم، وحسن اصغائهم، وفهم مرادهم.

فالنَّعْمَ عنصرٌ من عناصرِ الأداءِ، وَعَدْ إتقانِهِ يُؤديُ إلى عدمِ الوضوحِ، وكثيراً ما لا يُعرفُ مِنْ رادِ أحدهُمْ، لعدمِ معرفتهِ بطرائقِ الأداءِ الجيدةِ، وأكثُرُ ما يكونُ هذَا الإبْيَامُ عندَ غيرِ أهْلِ اللُّغَةِ المُتَكلِّمِ بِهَا.

ولما كان النغم أو انتقىغ ظاهرة أدائية، فإننا نجدها كثيرة في المأثور عن العرب، شعراً كان أو نثراً، لما فيه من وظائف، تحدث عنها الفارابي في قوله: **وسائل الأحوال الآخر**، سوى التي وصفناها، أربعة منها ما يفيد السatum اللاذنة وأنق المسموع، ويكتب اللحن بيماء وزينة، ومنها ما يوضع في النفس تخيلات أشياء على نحو التخيلات التي لخص أمرها. ومنها ما يكتب الإنسان انفعالات النفس، مثل: الرضا والسخط والرحمة، والقصارة والخوف والحزن والأسف وما جانس ذلك، والرابع هو الذي يكتب الإنسان جودة الفهم لما تدل عليه الأقاويل التي فرقت حروفها بنغم

11

(٢) کتاب ایسٹ سینٹ الکس، ص: 1090

سُبْلَةٌ مُّرْجِبَةٌ لِّلْمُهْبِتِينَ (۱۰۹۲)

⁽⁴⁾ كذا في المخطوطة.

كتاب الموسوعة العدد ١٥٣

(١) الألحان.

ونجد الفارابي قد حاكي بعض اللغات الأخرى، فساق على نسقها بعض المصطلحات مما لم يسبقه إليها أحد من علماء العربية، اشتقتها من طبيعة الانفعال نفسه، فيقول: «أما فصول النغم التي بها تكتسب انفعالات النفس فجلها ليست لها عندهنا أسماء، وإنما تشتَّت أسماء أصنافها من أسماء أصناف الانفعالات، فلذلك يجب أن نعدُّ الانفعالات ثم نجعل أسماء هذه الفصول من فصول النغم مأخذة عن أسماء تلك، فيسمى ما يكتسب الحزن إما المحنَّ، وإما الحزني، وإما التحرzin، وأحسب بعض الناس يسمى هذا الصنف من الفصول التحرzinات، وما يكتسب الأسف أسفياً، وما يكتسب الجزع جزعياً، وما يكتسب العزاء والستوة معزياً أو مسليناً، وما يكتسب المحبة، أو البغضة محبباً أو بغضباً، وما يكتسب الرحمة وضتها، والخوف وضده مخوفاً أو رحانياً، أو أن يجعل أسماؤها غير هذه الأشكال بحسب ما هو معتمد عند أهل المعرفة باللغة من أهل ذلك اللسان وكذلك في سائر الانفعالات»^(٢).

ثم يعود ليتحدث عن أحوال النغم الذالة على انفعالات النفس، فيقول: «النغم الانفعالية هي بالجملة ثلاثة أصناف، منها ما يكتسب الانفعالات التي تنسب إلى قوة النفس، مثل: العداوة والقاوة والغضب والتهرُّر وما جانس ذلك. ومنها التي تكتسب الانفعالات التي تنسب إلى ضعف النفس، وذلك مثل: الخوف والرَّحمة والجزع والجبن وما أشبه ذلك، ومنها التي تكتسب المخلوط من كل واحد من هذين الصنفين، وهو التَّوْسِط»^(٣).

يقابل الفارابي مفهومه للنغم بما أثر عن علماء العربية، يقول في ذلك: «النففة التي تأخذ نهاية اللحن، متى كانت طويلة أو كانت مهزوزة، فإنَّ العرب تسمّيها الشرقة، لأنَّ هذه اللحظة تدلُّ في لسانهم على شيء يبقى في حلِّ الإنسان، والنففة التي تأخذ نهاية اللحن فتهزِّئ تخيلاً كائناً نففة تتردد متموجة في الحلق، فلذلك اشتقو لها هذا الاسم. ومتى كانت تلك النففة قارة سموها الاعتماد، ومتى انتهت إلى هاء ساكنة سموها الاستراحة»^(٤).

وعلى سمع الفارابي سار ابن سينا في نظرته للظاهر، مستعملاً أثواب معالجه لها مصطلحين، هما: النغم أو التبرات، ويعود سبب حدوثها إلى اختلاف الأصوات حدة وتقللاً، إذ يقول في ذلك: «أما حال المتعوج في نفسه من اتصال أجزاءه وتسلُّها، أو تشظيَّها أو تتشبَّها أو فيغلُّ الحدة والقتل»^(٥)، ثم راح يستعوق في الأسباب الفيزيائية الفاعلة لسمعي النغم، فيقول: «إنَّ أسباب سبب الحدة صلابة المقاوم المقرور أو ملامسته أو قصره أو ضيقه إنْ كان مخلص هواء، أو قربه من

(١) كتاب الموسيقى الكبير، ص: 1171.

(٢) المصادر نفسه، ص: 1178.

(٣) المصادر نفسه، ص: 1179.

(٤) كتاب الموسيقى الكبير، ص: 1165 – 1166.

(٥) وهذه المصطلحات «الشرقة» من بين المصطلحات التي لم أصادفها فيما أتعلَّم عليه من كتب تراجمة المعنون الذي أراده الشارابي. رسالة أساس حدوث الحروف، ص: 59.

المنفخ ابن كان أيضاً مخلص الهواء، وإن أسباب سبب التقليل أضداد ذلك من الذين والخشونة والطول والرخواة والستعة والبعد، وإن كل واحد من هذه الأسباب يعرض له الزيادة والتقصان، وإن زيادتها تقتضي زيادة المسبب لها، ونقصانها يقتضي نقصان المسبب لها⁽¹⁾.

ثم يسند إلى النغم أو النبرات دوراً وظيفياً يتمثل في إبراز الفعلات المتكلّم، وما يزيد يصلح إلى المستمع من معانٍ، كذا يشير إلى الملامح التمييزية بين المعاني النحوية للنغم، فيقول: «ربما أعطيت هذه النبرات بالحدّة والقلل هيئات تصير دالة على أحوال أخرى من أحوال القائل، أنه متخيّر أو غضبان، أو تصير به مستترجة للمقول معه يتهدّى أو تضرع أو غير ذلك، وربما صارت المعاني مختلفة باختلافها مثل أن النبرة قد تجعل الخبر استهماماً، والاستهمام تعجّباً وغير ذلك، وقد تورد للذلة على الأوزان والمعادلة وعلى أن هذا الشرط، وهذا جزاء⁽²⁾».

هذا، وقد استقرَ ابن رشد في معالجته للظاهرة على مصطلح واحد هو «النغم»⁽³⁾، فرأى أن العرب لا تستخدموه كثيراً لإثارة الموقنات في نهاية الأقاويل، فيقول: «إن عادة العرب في النغم قليلة»⁽⁴⁾، وبجلّي ذلك أكثر في قوله: «إنَّ من سلفِ أمَّمِ كانوا يزدُونَ أَبياتِهِم بالنغمِ والموقناتِ، وَالعرب إنما تزدُنَّها بالوقناتِ فقط»⁽⁵⁾.

ومع قلة وروده في اللغة العربية، فإنها لم تخل منه في أحيان كثيرة، فقد كانت العرب يستعملون «عند المقاطع المعدودة في أوساط الأقاويل، أو في أواخرها. أمّا المقاطع المقصورة فلا يستعملون فيها النبرات والنغم إذا كانت في أوساط الأقاويل. أمّا إذا كانت في أواخر الأقاويل فإنهم يجعلون المقاطع المقصورة معدوداً»⁽⁶⁾.

(1) رسالة أنساب حاميات الحروف، ص: 97 نقلاً عن كتاب الشفاء، ص: 10/3.

(2) الشكير النسائي في الحضارة العربية، ص: 266 نقلاً عن الخطابة، ابن سينا، ص: 198.

(3) لم يكن النساري أو ابن سينا فقط من استعملوا مصطلح «النغم» للإشارة على ما نعرف بـ «التشبيه»، لكن المصطلح ورد عدد القراء أحياناً، يقول أبو العلاء العطار (965هـ): «وأنما الحسن الخفي فهو الذي لا يتفق على حسينه إلا شعري الشراء ومنشهر العماء، وهو على ضربين».

أحد حماه لا يُعرف كثيبيه ولا تدرك حسينه إلا ما شاهديه وبالأخذ من آفواه أعربي الشّائط والمرأة وإذالك حرم شاذين المآت ورحامود المسالات والمنفلات والشبيهات والانحرافات، والفرق بين الخفي والإشات، والخبر والاستههام، والإضمار والإدّعاء، والانخفاف والإقسام، والزّرور والإشارة، إلى ما سرّى ذلك من الأسرار التي لا تنتهي بالخط، واللطائف التي لا تتوارد إلا من أهل الانفاس والتشبيه» يشير: المدراس الصوتية لآمِّ علماء التحويّد، د/غاظم قبوري الحمد، مطبعة الحلوى ببعاد، ط/1، 1986.

ص: 567 نقلاً عن: كتاب التسبيه في التجربة، لأبي العلاء العطار، حيث ربط العطار مصطلح النغم الخفي بما يُعرف بالشائطنة فقط، كما جعله تعبيراً بين المعاني كالتشبيه والإثبات والانحراف، ثم قرر النغم بالمعنى رفضه عنده الكتابة، وإن شعف في هذه التراجمي حيثما يدرك أن العطار كان يلمّح أو يشير إلى التشكيل التفصي.

(4) تلخيص الخطابة 286.

(5) العطار نفسه 251.

(6)

وإلى الوظيفة الثالثية يذهب ابن رشد فيقول: «تتعمل في القول الخطبي لوجه منها تخيل الانفعالات، أو الخلق. وذلك أيضاً ثلاثة أوجه: أحدها عندما يريد المتكلّم أن يخيلي أنه بذلك الانفعال، أو الخلق عند الساعدين، مثل أنه إذا أراد أن يخيلي فيه الرحمة رفق صوته، وإذا أراد أن يخيلي فيه الغضب عظم صوته وكذلك في الإلحاد وإنما كان ذلك كذلك، لأن هذه الأصوات توجد بالطبع صادرة من الذين ينفرون: أمثلة هذه الانفعالات»⁽¹⁾.

أما أكثر أصناف القول استعمالاً للنغم لأغراض مقصودة فهي تلك الخطب المتألقة المثوحة بالمنازعات، لأن أصحابها يعلمون على حند كل ما يرون من مساعدات على الإنقاع والغلبة. فائس بـمجال لتوظيف النغم هو "الخطب التي تنتهي على جهة المنازعة"، لأنه إنما يحتاج إلى الاستعانة بجميع الأشياء المقمعة في موضع المنازعة لتحصيل الغلبة. وأمثال ذلك في الأسعار، الأسعار التي كانت بين جرير والفرزدق⁽²⁾.

لعل هذه الجولة الرابعة في الموروث الصوتي عند الفلسفة، تدعم حجتنا إذا ما قلنا إن العرب التلاميذ ضبطوا مصطلحاتهم ضبطاً دقيقاً عالجوها من خلاله بعض المظاهر الصوتية معالجة علمية محضة، بدليل تأييد الدراسات الصوتية الحديثة لها، لذلك كان الأجر بنا لو التزمنا بتلك المصطلحات ما دامت صحيحة، إنها على الأقل ستحول دون هذه الفوضى المصطلحية التي يعيشها عالمنا العربي، ومع ما أوجده المعاصرون من مصطلحات فإن ذلك لا يبني مطلقاً أن ما لدى التلاميذ كان خطأنا، لكن لكل عصر خصوصيته، بل إن هذه الوجهة الجديدة لم تأت من عبث، إنما عن طريق تطور العلم الخاص، لذلك لا بد من مصطلحات ومفاهيم خاصة، توافق التطور التكنولوجي، والقصيبات التي أفرزت في هذا المجال.

مراجع البحث:

(٢)

- روبرت فلش، تر: د/عبد الصبور شاهين، منشورات دار الشرق، بيروت، د ط، 1983.
- ١/٢ - كتاب الموسيقى الكبير، أبو نصر محمد الفارابي، تحقيق وشرح غطاس عبد العال، خشبة، مراجعة وتصدير د/محمد أحمد الحفي، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، د ط، دت.
- ١/٣ - محاضرات في الألسنة العامة، فريياند دوسوسيير، ترجمة يوسف غازى، ومحمد النصر، دار النعسان للثقافة، جونيه، لبنان، دت.
- ١/٤ - المغني في أبواب التوحيد والعدل، للقاضي أبي الحسن عبد الجبار، الجزء السابع (خلق القرآن)، قوم نصته ليراهيم الأبياري، بإشراف د/طه حسين، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصر، دت، دط.
- ١/٥ - مناهج البحث في اللغة، تمام حسان، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، دط، دت.
- ٦ - رسالة أسباب حدوث الحروف، ابن سينا، تحقيق الدكتور محمد حسنان الطياني ويعنى مير علم، تقديم ومراجعة الدكتور شاكر الفحام والأستاذ أحمد راتب النفاخ، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، ط /١، ١٩٨٢.
- ٧ - رسائل إخوان الصن.
- ٨ - شرح الفارابي لكتاب أرساطروطيلايس في العبارة، عني بنشره وقدم له ولهم كوش اليسوعي، وستانلي مارو اليسوعي، دار المشرق، بيروت، ط ٢، دت.
- ٩ - الشفاء، الطبيعيات، النفس، ابن سينا، تصح: الألب /جورج قتواني، وسعيد زايد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥.
- ١٠ - ظواهر التشكيل الصوتي عند النحاة واللغويين العرب حتى نهاية القرن الثالث الهجري، رسالة مقدمة لنيل درجة دكتوراه الدولة في اللغة، إعداد الطالب ميدي بوروبه، السنة الجامعية ١٤٢٢ - ١٤٢٣ هـ/العراق لـ ٢٠٠١ - ٢٠٠٢ م).
- ١١ - العربية الفصحى نحو بناء لغوي جديد، هنري



قراءة في كتاب:

التفسير الإسلامي للتاريخ

عبد الوهاب محمود المصري^(١)

كتشرون أبرزها: التفسير المثالي لجورج هيغل، والتفسير العادي لماركس، والتفسير الحضاري لأرنولد توينبي.

وقد تطوع لبلورة تفسير للتاريخ من منظور إسلامي، أستاذ التاريخ الإسلامي في جامعة الموصل الدكتور عصاد الدين خليل، فقدم لنا كتابه "التفسير الإسلامي للتاريخ".^(٢) يقع الكتاب في 327/صفحة من القطع العادي، ويتضمن مقدمة وأربعة فصول حملت العناوين التالية: التفاسير الوضعية الأساسية (عرض ونقد)، الواقعة التاريخية، المسألة الحضارية، وسقوط الدول والحضارات.

ونحن نقدم، باختصار، فيما يلي: نبذة عن كل من مقدمة الكتاب، وعرض المؤلف لمقولات التفاسير الوضعية وأنواع النقد الموجه إليها. ثم نعرض ما نرى أنه أبرز ملامح التفسير الإسلامي للتاريخ (من منظور المؤلف)، تحت العناوين التالية: السننية في التاريخ، الاستخلاف، التسخير، العبارة هدفا للنشاط البشري، الإنسان بين الطبيعة والعقيدة، الفعل الإلهي وحرية الإنسان، الصراع، التوازن، وفي سقوط الدول والحضارات. وسنكتفي لأغراض الاختصار، بذكر بعض من الآيات المستشهد بها، وذكر مواقع وأرقام بعض آخر منها، في آخر كل بند من بنود هذا العرض ونتهي بكلمة هي بمثابة خلاصة.

*باحث من سوريا.

(١) التفسير الإسلامي للتاريخ، الدكتور عصاد الدين خليل، بيروت، دار العلم للملأيين، الطبعة الأولى ١٩٧٥.

1. في المقدمة

يبدأ المؤلف كتابه بالقول: "إن نمة حقيقة أساسية تبرز واضحة في القرآن الكريم تلك هي أن مساحة كبيرة في سورة وأياته قد خصصت للمسألة التاريخية، التي تأخذ أبعاداً واتجاهات مختلفة، وتتردّج بين العرض المباشر والسرد القصصي الواقعي لتجرب عدد من الجماعات البشرية، وبين استخلاص يتميز بالتركيز والكتافة للسنن التاريخية التي تحكم حركة الجماعات عبر الزمان والمكان، مروراً بموافق الإنسان المتغيرة من الطبيعة والعالم، وبالصيغة الحضارية التي لا حصر لها، والتي تأثرج بين البساطة والنضج والتركيب".⁽¹⁾

وبعد أن يعرض المؤلف أبرز خصائص التفاسير الوضعية، يقول: "إن التفسير القرآني ليس أبداً مجرد مسلمات بعدية تسعى إلى أن تقول حوادث التاريخ القبلية في إطارها المتعسف، وإنما هو مذهب يتبثق وفق أسلوب موضوعي (عما حدث فعلاً) لا (عما يجب أن يكون)، وعن طبيعة التصميم التاريخي للبشرية. فهو إذن، ينلور للخطوط الأساسية لحركة التاريخ، بصوغها القرآن الكريم في مبادئ عامة يسمّيها 'سنناً'، ويعتمدها المفسرون الإسلاميون، منطلاقاً، لا لتزييف التاريخ، وإنما لتفسيره وفهمه، وإبراك عناصر حركته ومصائره وقائمه ومسالكها التشعبية. وهو، إذن، تفسير شامل يحيط، يعطي أصدق صورة للسنن التي تسير هذا التاريخ. وبما أن هذه السنن من صنعه تعالى، إرادة وعلماً ومصيراً، فإن هذا الموقف القرآني من حركة التاريخ وتفسيره يأخذ صفة الكمال".⁽²⁾

ويخلص المؤلف إلى القول: "لقد أدركـت من خلال تدريسي مادة 'منهاج البحث وفلسفة التاريخ' نطلبة كلية الآداب (في جامعة الموصل)، مدى ضرورة عرض التفسير الإسلامي للتاريخ في بحث موسع شامل يستند رؤيته من كتاب الله مباشرة، ويتجاوز كلية، معطيات الفلسفة والمفكرين القدماء المحدثين، الذين تأرجح كثـيرـ منهم بين تباوـلـ الخيـالـ القصصـيـ الإـسـرـانـيـ. وبين أطروـحـاتـ الفلـسـفةـ اليـونـانـيـةـ ذاتـ التـصـوـيرـ الوـشـيـ، وبين التـزـعـاتـ العـقـلـيـةـ وـالـطـبـيـعـيـةـ التيـ سـادـتـ القرـنـينـ الآخـرـينـ. ولـقدـ قـادـهـمـ هـذـاـ التـأـرـجـحـ وـالـجـنـوحـ إـلـىـ مـوـاقـعـ وـمـوـافـقـ ماـ تـبـلـثـ أـنـ تـنـفـكـ وـبـيـدـ زـيـفـهاـ وـاصـطـنـاعـهاـ الـكـيـفـيـ بمـجـرـدـ عـرـضـهاـ عـلـىـ المعـطـيـاتـ الـقـرـآنـيـةـ بـإـسـارـةـ".⁽³⁾

2. في التفاسير الوضعية

يعرض المؤلف ثلاثة أنواع رئيسية من التفاسير، متبعاً كلاً منها بالنقـدـ المـوجـهـ إـلـيـهـ.. التـفسـيرـ المـثـالـيـ لـصـاحـبـ الـفـيلـوسـوفـ جـورـجـ هـيـغلـ، وـالـتـفسـيرـ المـادـيـ لـصـاحـبـهـ كـارـ مـارـكـسـ (ـفـرـيدـرـيـكـ انـغـلـزـ)، وـالـتـفسـيرـ الحـضـارـيـ لـصـاحـبـهـ الـمـؤـرـخـ أـرـنـوـلـدـ توـبـينـيـ.

(1) المرجع السابق، ص 5

(2) المرجع السابق، ص 13

(3) المرجع السابق، ص 17

١-٢- حول التفسير المثالي: إن التطوير (حسب هيغل) هو في جوهره نتيجة صراع المتناقضات، على أساس أن كل ظاهرة تحتوي تناقضًا داخلياً يدفعها إلى الأمام، ويؤدي بها آخر الأمر إلى تحطمها وتغولها إلى شيء آخر.^(١) وقد يبدو لذى النظر السطحي أن الناس أحرار في نعموا ما يشاؤن كما يريدون، وأن أعمالهم تتبع سلوكًا يشعرون به من حاجات وعواطف، وعما يتمتعون به من مزايا وموهاب. ولكن هيغل يرى أن هذا تصور شيد الخطأ عانيا منه الكثير منذ زمن سحيق، فهذه الأفعال جميعاً تتم بأمر روح العالم. إنهم يعتبرون أنفسهم رجالاً لأحراراً يستدون باعث حياتهم من أنفسهم، وما يشعرون به شخصياً من أنواع الاهتمام والميول. ولكن الحق (حسب هيغل) هو أنهem جميعاً دمى في يد روح العالم.^(٢)

وقد كان من أبرز الجوابات (في طروحات هيغل) التي وجهت إليها سهام النقد، نظرته في الدولة، و قوله إن كل ما كان معقولاً فهو حقيقي، وكل ما كان حقيقياً فهو معقول. وقد تساءل أحدهم: إذا لم تكن حوادث العالم نتيجة لإرادة واعية للأفراد، فكيف تم القيام بها؟ إن هيغل لا يعطي جواباً عن هذا التساؤل.^(٣)

٢-٢- حول التفسير العادي: لقد وجد ماركس وإنجلز أن هيغل "واقف على رأسه"، لذا، فقد عدلا (كما اعتقاده) وفنته وأقاماه على رجليه. وبينما نجد أن هيغل قد أصر على أن كل ما يحصل من تغير في العالم العادي الحقيقي إنما هو مجرد انعكاس لا إرادى لتقدير وتطور روح العالم، نجد أن ماركس قد أكد حقيقة العالم الخارجي، وبين أن المثل العليا والأفكار عند بني الإنسان، إنما هي نفسها نتاج البنية الاقتصادية المادية وما يحصل فيها من تغير، لذلك فليس لها وجود خاص بها. وإن صراع الطبقات لا يحصل في عالم الأفكار كما ادعى هيغل، وإنما في عالم أحوال الناس الواقعى، بواسطة ما يحصل في الكيان الاقتصادي للمجتمع من تغير.^(٤) وفي رسالته إلى ف. اننكوف، يؤكّد ماركس مسألة استبعاد الحرية الإنسانية في صياغة واختبار "القوى الإنتاجية" التي يراها أساس الأبنية التاريخية والحضارية.^(٥)

ومن أبرز ما قاله النقاد في النظرية المادية للتاريخ: يعتقد ماركس أن أفكار واتجاهات عصر ما، إنما هي نتاج مرحلة التطوير الاقتصادي التي تم التوصل إليها، ولذلك لا يوجد قانون مطلق أو أخلاق مطلقة في هذا العالم، وإنما هذه كلها انعكاسات لأسلوب الإنتاج. ولكن في هذه النظرية تناقضًا خطيراً.. فماركس لا يرى من ناحية شيئاً أبداً، ومن ناحية أخرى يعرض فكرته عن التاريخ على أنها مطلقة، وهذا تناقض واضح لم يستطع أحد من تلامذته أن يزيله. فنحن إذ نعتقد أن فلسفة حصر ما ناتجة عن بيئته المادية، فهذا ينطبق أيضاً على الماركسيّة نفسها.. فأفكار ماركس لا يمكن

(١) المرجع السابق، ص 24

(٢) المرجع السابق، ص 25

(٣) المرجع السابق، ص 31

(٤) المرجع السابق، ص 42

(٥) المرجع السابق، ص 47

أن تكون صحيحة ومنطقية على كل الأزمنة، لأنها هي أيضاً انعكاس للعصر الذي عاش فيه.. فلا بد أنه قد كان في ذهن ماركس ظروف المجتمع في ذلك العصر، وكل ما جاء به ربما كان ملائماً لزمانه هو، ولا يمكن بعد زمانه ذلك أن يكون صالحًا للعصور التي تلته.. فمع تغير الزمان، لا بد لفاسفته أن تتغير، ولكن، لا يوجد ماركسي واحد مستعد لأن يقبل بهذا، فهو يعتقدون أن نظراته صحيحة في كل الأزمان، أي أنها قيم دائمة للمجتمع الإنساني لا تتغير.⁽¹⁾ (لاحظ أن هذا النقد كتب قبل أن تنهار، في أوائل السبعينيات من القرن الماضي، الأنظمة الاشتراكية في الاتحاد السوفيتي وحليفاته).

2-3- حول التفسير الحضاري: يتحدث توينبي عن نشوء الحضارات ونهاها وسقوطها.. فهو يرفض دافعي العرق (الأبيض خاصة) والجغرافيا لنشوء الحضارات⁽²⁾، ويرى أن الحافر الأساسي لنشوء الحضارات هو التحدى والاستجابة، وأن نشوء الحضارات هو نتيجة الفاعل الخلقي بين عدة عوامل، فتحقيق الاستجابة الظافرة للتحدي المطلق.. التحدى من قبل جماعات بشرية داخلية أو خارجية، أو من قبل بيئة مناسبة فيها واحد أو أكثر من الدوافع الخمسة الآتية: دافع الأرضي الصعبية، دافع الأرض البكر، دافع النباتات، دافع الضغط، دافع العقوبات⁽³⁾. ويرى توينبي أن النمو الحضاري كلّه لا يكون إلا بواسطة المبدعين من الأفراد، أو بواسطة الفتنة الفليلة من هؤلاء القادة الملهمين⁽⁴⁾. ويدحض توينبي الأسباب الحتمية (الخارجة عن قدرة الإنسان وإرادته) في السقوط الحضاري، مثل: صبرورة الكون إلى الشيخوخة فالعدم، والعجز عن صد الاعتداءات الخارجية، والنقض في المبادئ العلمية والقافية. وهو يرى أن للسقوط الحضاري أسباباً ثلاثة: أولها ضعف القوة الخلاقة في الأقلية الموجهة وانقلابها إلى سلطة تسفية، وثانياًها تخلي الأكثريّة عن موالاة الأقلية الجديدة المسيطرة وكفها عن محاكماتها، وثالثها الانشقاق وضياع الوحدة في كيان المجتمع (كله).⁽⁵⁾

ومن أبرز الذين نقدوا نظرية توينبي في تفسير التاريخ، العالمان بترم سوروكن وبيرز جيل.. أثما سوروكن فيرى أن النظرية متأففة في مبادئ أساسيين.. أولهما اعتبار الحضارة وحدة معقولة للدراسة التاريخية. وثانيهما اعتبار الأدوار الحضارية من النشوء إلى النمو إلى السقوط والانحلال أساساً للفلسفة التاريخية. وبأخذ جيل على توينبي سوء تطبيقه للمنهج العلمي في أحائه التاريخية.. فقد انتخب من مجموعة الظواهر ما يناسب فرضه، وعرض شواهد المختارة بالطريقة التي تلائمه، وفسرها تفسيراً مواطناً لل فكرة العامة الجاهزة التي بدأ منها. كذلك، فإن إخفاق توينبي (حسب جيل) في تحقيق الفرض ب التجربة الخامسة، وعزله الأجزاء بحيث لم تجد ذات دلالة معينة في بناء الكل،

(1) المرجع السابق، ص 60.

(2) انظر: المرجع السابق، ص 72 و 73.

(3) انظر: المرجع السابق، ص 74 - 77.

(4) المرجع السابق، ص 80.

(5) انظر: المرجع السابق، ص 83 - 85.

يقوضان دعائم المنهج التجريبي الذي حاول أن يعتمد في تفسيره. ذلك، فإن ما استنتاجه تويني من القوانيين العامة لا يصح اعتباره كذلك، وإنما هي نظرات في تفسير الأحداث قد تكون صائبة وقد لا تكون⁽¹⁾.

3. السننية في التاريخ

يلاحظ المؤلف أن القرآن الكريم قد اهتم كثيراً بالقصص (فذكر عدة قصص عن الأنبياء والأقوام)، وأن الهدف من تلك القصص هو الهدف نفسه الذي يمكن أن يتمحض عن أيّة مطالعة جادة ذكية واعية ملتزمة للتاريخ: إثارة الفكر البشري، ودفعه إلى التساؤل الدائم والبحث الدائب عن الحق، وتقديم خلاصات التجارب البشرية عبراً يسير على ذidiها أوّل الآليات.. إزاحة ستار الغفلة والنسفان في نفوس الإنسان، وعقل ذاكرته وقدرتها على المقاومة لكي تظل في مقمة قواه الفعالة، التي هو بأمس الحاجة إلى تغيير طاقاتها دوماً وهو يواصل الكفاح في عالم يرفض الذين يعاونون الغفلة والكسل الذهني والتواكل واليأس والنسفان.. تقديم الدليل على علم الله الواسع الذي أحاط بحركة التاريخ ماضياً وحاضراً ومستقبلاً.. ثم تأكيد البرهان على الحق الواحد الذي جاء به الأنبياء السابقون جميعاً وسعوا إلى أن يقودوا أممهم إلى مصدره الواحد الذي لا إله إلا هو⁽²⁾.

ويرى المؤلف أن من نتائج دراسة حركة التاريخ البشري والتعمق في وقائعه وأحداثه: الوقوف على السنن والتزاميس الثابتة والقائمة على أن الجزء من جنس العمل، وإدراك إمكانية التنبؤ بالنتائج من مقدماتها، وضرورة تحرك الجماعة (المدركة الملزمة) متتجاوزة م الواقع الخطأ التي قادت الجماعات البشرية السابقة إلى الدمار، ومحسنة التعامل مع قوى الكون والطبيعة مستددة التعاليم والقيم من حركة التاريخ نفسه. وهكذا يتجاوز التاريخ في القرآن الكريم أطروحة النظرية أو القصصية الفنية أو الأكاديمية، إلى حركة وبحث وجهد وإبداع نحو دائناً لخدمة "المعاصرة"، ولتسير نحو "المستقبل" بفهم أعمق وإيمان أكبر بسنن التاريخ. ومن ثم ثائقى بآيات الله وهي تطلب من أيّة جماعة معاصرة أن "تسير في الأرض"، لكي "تنظر" لأن تنظر فحسب، وأن "تعلّم" من هذا السير "السنن" التي "حافت بالذين حلو من قبل"، من أجل بناء عالم لا تمرره تجارب الخطأ والصواب التي دمرت أمماً وجماعات وشعوب⁽³⁾.

ويؤكد لنا القرآن الكريم، في أكثر من موضع، أن سنن الله في التاريخ ثابتة ماضية إزاء الجماعات البشرية التي تتنكب عن الطريق، بغض النظر عن حجم الجماعة، وعن مدى دورها الحضاري ومقدار منجزاتها العادية والأدبية في مقاييس الكم ومعايير المساحات والأحجام⁽⁴⁾.

(1) انظر: المرجع السابق، ص 89 - 94

(2) المرجع السابق، ص 106

(3) انظر: المرجع السابق، ص 108 - 111

(4) المرجع السابق، ص 114

وإذا كثنت القوة والبطش في نظر الكثرين (كما يلاحظ المؤلف)، مقياس تقدم الأمة ورفقيها وازدهارها واتساع حجم دورها في العالم، بغض النظر عن مدى التوازن والانسجام في مساحات العمل الحضاري بين قوى السلم والعرب وبين طاقات الإبداع والبطش، فإن القرآن الكريم (كما يلاحظ المؤلف) يجيء كي يعلمنا شيئاً آخر⁽¹⁾ إنه ليس بالقوة والبطش تحيا الأمم وتزدهر وتوصل الطريق. إنهم جانب لأي منها على حساب الجوانب الأخرى، سوف يعرض الجماعة إلى أن تفقد فرتها الخلاقية على مواجهة متطلبات مسيرتها وتحدياتها الدائمة المستمرة، وسيدفعها دفعاً إلى أن تتصدر هذه الاستجابة على نطاق القوة والبطش، الأمر الذي يؤول حتماً إلى استنزاف الجماعة فدمارها. ويتسع المؤلف: ما قيمة القوة العسكرية والبطش المسلح إذا لم تكن وراءهما نفسيّة منتسكة، وأخلاقية عالية، ونظرة إلى حياة شاملة، وعلاقات إنسانية، وموقع متقدم مسؤول أمام الله⁽²⁾؟ ويستشهد المؤلف هنا بنتائج التجربة النازية في ألمانيا:

- (إن هذا ليه القصص الحق وما من الله إلا الله...) – آل عمران: 62.
 - (لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب) – يوسف: 111.
 - (فبكل ينظرون إلasse الأولين، فلن تجد لسنة الله تبديلاً ولن تجد لسنة الله تحويلاً) – فاطر: 43.
- + البقرة: 30 – 39 ، و 49 – 74 ، و 124 – 134 ، و 258 – 260 ، والفتح: 22 – 23 ،
وآل عمران: 137 – 141 ،

٤.١ الاستخلاف

إن المبادئ الأساسية والكلية للمسألة الحضارية في القرآن الكريم هي: "خلافة الإنسان في الأرض، ومنحه القدرة على التعليم والفعل والاستيعاب، وتقديره الأقصى. بسجدة الملائكة له، ومجابهته بإيليس وبده الصراع بين الطرفين، والهيمنة الزمني الموقوت إلى الأرض كأول تجربة من تجارب هذا الصراع، وتعليق الدور البشري في الأرض على ثقني الهدى من الله وحده، وتحديد المصير الذي سيؤول إليه موقف الإنسان الحر إزاء هذا الهدى في الأرض والسماء⁽³⁾".

لقد أراد الله تعالى للإنسان أن يكون خليفة في الأرض، فمنحة القراءة العقلية على التعليم، والمقدرة الجسدية على التنفيذ والعمل والإبداع، والإرادة الحرة لاختيار أسلوب الحياة الذي يقوده إليه فكره ودوافعه النفسية والجسدية. ولكن لا يحس الإنسان بالدونية، ولا تدور في خاطره أية فكرة سلبية عن دوره في العالم، رفعت مكانته إلى أعلى مصاف، وطلب من الملائكة أن يسجدوا له. تلك

⁽¹⁾ انظر: المرجع السابق، ص 116

⁽²⁾ المرجع السابق، ص 117

⁽³⁾ المرجع السابق، ص 191

هي أنس نجود (ولا ريب) إلى تصور دور الإنسان في العالم كقوة فاعلة، مفكرة، مريدة، منفذة، مسلطة، مفضلة. وهي الأمور التي لا بد منها لأي إبداع حضاري على الأرض. فإذا ما أضافنا إلى هذا تهديد العالم - مسبقاً - للدور البشري على الأرض، وأبعد الصراع التي لا بد منها للحركة التاريخية وخطورة التعاليم التي كانت تنزل، حيناً بعد حين، لكي تضبط وتنظم حركة الإنسان في الأرض.. أدركنا كم هي عمقة شاملة ومتكلمة الأسس التي منحت للبشرية كي تعتمد其ا في ممارسة خلافتها الحضارية أو العرانية في العالم⁽¹⁾.

وترتبط مسألة الاستخلاف بالخيط الطويل العادل من طرفه: "العمل والإبداع ومجانية الإفساد في الأرض، وتلقي القيم والتعاليم والشائع عن الله تعالى والالتزام الكامل به خلال ممارسة الجهد البشري في العالم. والعلاقة بين هذين الطرفين علاقة أساسية متباينة، بحيث إن فقدان أي منها سيقود إلى الخراب والضياع في الدنيا والآخرة، ويقود إلى إحلال جماعة أخرى بدلاً تقدر على الإمساك بالخيط من طرفه: العمل والجهد والإبداع، والتلقي الدائم عن الله تعالى لضبطه وتوجيهه هذا العمل والجهد والإبداع في مسالكه الصحيحة التي تجعل الإنسان يقف دائماً بمواجهة خالقه كحقيقة مفوض عنه لإعمار العالم⁽²⁾".

"ويبلغ من تأكيد القرآن الكريم على العمل والجهد البشري للإعمار، على يد عين الله وتوجيهه، أن ترد النظرة بتصريفاتها المختلفة فيما يزيد على الثلاثمائة والخمسين موضعاً. وبحديث القرآن الكريم أيضاً أن مسألة خلق الموت والحياة، إنما جاءت - أساساً - لابتلاء بني آدم أئمه أحسن عملاً⁽³⁾".

"وبنجد القرآن الكريم بكل عمل أو نشاط خاطئ من شأنه أن يؤول إلى الفساد في الأرض، وإلى هدم وتدمير المكتسبات التي يصنعها العمل الصالح بالصبر والدأب. وهو، من موقفه هذا، يسعى إلى حماية منجزات الإنسان الحضارية، ووقف كل ما يعوق مسيرتها ونموها، ولماحة أي محاولة لإإنزال الدمار بها من الداخل تحت أي شعار كانت". والقرآن الكريم يطلب من الجماعة المؤمنة أن تتحرك لوقف الفساد بأسرع ما تستطيع، وبأقصى ما طيق، لئلا يتتحول الفساد إلى فتنه عبياء لا ترحم أبداً ولا تنتهي، وهي تدوم فوق رؤوس الجماعة كلها ظالمين أو مظلومين⁽⁴⁾".

- * (وإذ قال رب إبني جاعل في الأرض خليفة، قاتلوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقس لك، قال إبني أعلم مالا تعلمون) – البقرة: 30.
- * (ثُمَّ جعلناكم خلائف في الأرض من بعدهم لتنظر كيف تعملون) – يونس: 54.
- * (... ولا تقدروا في الأرض بعد إصلاحها، وذلك خير إن كنتم مؤمنين) – الأعراف: 85.

⁽¹⁾ انظر: المرجع السادس، ص 191، 192.

⁽²⁾ المرجع السادس، ص 193 و 194.

⁽³⁾ المرجع السادس، ص 194.

⁽⁴⁾ انظر: المرجع السادس، ص 197.

+ البقرة 168 – 169. والمل: 62. وهود: 19 و 88 و 116 و 117 . والروم: 41 .
والنوبة: 69 و 109 – 110 . والرعد: 25. والشعراء: 151 – 152 .

5. التسفيه

في القرآن الكريم (كما يلاحظ المؤلف كثير من الآيات والمقاطع التي تحدثنا عن سخيف العالم والطبيعة لخدمة الدور الذي أتيط بالإنسان في الأرض، وهي تمنحنا تصوراً إيجابياً عن الإنسان من حيث دوره الحضاري بناءً كلية عن التصورات السالبة التي قدمتها التفاسير الوضعية، التي جررت الإنسان من كثيرون من قدراته الفاعلة وحربيته في حواره مع كثرة العالم، وتطرف بعضها فأخضع الإنسان إخضاعاً كاملاً لمشيئة هذه الكثرة وإراده قوانينها الدينامية الخاصة، التي تجيء بمعناية أمر لا راد له، وليس بمقدور الإنسان إلا أن يخضع ويساير ويقبل هذا الذي تأمر به.

سواء التزم التفسير الوضعي المنطق الدياليكتيكي على مستوى الفكر غير المحدد كما فعل هيغل، أو على مستوى المادة وتبديل وسائل الإنتاج وظرووفه الخارجية كما فعل ماركس وانجلز، فإن الإنسان (كما يلاحظ المؤلف) يغدو تابعاً وليس متبوعاً، وإن الانجاز الحضاري يعني وكأن ذلك الإنسان جزء منه أو مساحة من مكوناته فحسب، وأنه ليس أمامه إلا أن يتشكل وفق مقتضيات مسيرة أكبر حجماً من إرادته وأوسع مدى من قدراته ومطامحه وتزوعاته الذاتية والجماعية على السواء⁽¹⁾.

ويلاحظ المؤلف وجود صيغة أخرى في القرآن للعلاقة بين الإنسان والعالم تختلف من أساسها عن نظائرها في التفاسير الوضعية.. إنها صيغة "السيد الفاعل المريد"، الذي سخرت وأخضعت كثرة العالم والطبيعة لتلبية متطلبات خلافه في الأرض وإعصاره للعالم على عين الله تعالى.

ولا يقف القرآن عند مرحلة تأكيد هذه العلاقة الفوقية، للإنسان على الطبيعة فحسب، وإنما يدعوه، في أماكن عديدة، إلى "التحرّك" لاعتماد هذه العلاقة في تنفيذ متطلبات استخلافه العمراني (أو الحضاري) على الأرض. وهذا لن يأتي إلا بالنظر العميق في ملكوت السموات والأرض، والدراسة المتأنيّة لنواميسه وقوانينه وأسراره، والسعى الدائم وفق أشد الأساليب العلمية تجريبية، للكشف عن هذه النواميس والقوانين والأسرار، من أجل فهم أكثر لقرارات الله تعالى الخلاقة، وإيمان أعمق به، ومن أجل استخدامها لتطوير الحياة على الأرض ومواصلة العمران، وتحقيق مفهوم الاستخلاف على كل المستويات..

فقد دعا القرآن الكريم الناس إلى التبصر بحقيقة وجودهم وارتباطهم الكونية، عن طريق "النظر الحسي" إلى ما حولهم، ابتداءً من مواقع أقدامهم، وانتهاءً بأفاق النفس والكون. وأعطى القرآن الحيوان مسؤليتها الكبرى عن كل خطوة يخطوها الإنسان المسلم في مجال البحث والنظر والتأمل

⁽¹⁾ المرجع السابق، ص 207

والمعروفة والتجربة. ونادي القرآن الإنسان إلى أن ينظر إلى كل ما حوله.. إلى طعامه، وخلقه، والملكون، وخلاقن الله تعالى، وأياته المنبعثة في كل مكان، والتوصيات الاجتماعية وغير ذلك⁽¹⁾.

وقد انتقل القرآن خطوة أخرى، فسأل الناس أن يحركوا "بصائرهم" التي تستقبل في كل لحظة مدركات حسية، سمعية وبصرية، لا حصر لها. ومن ثم، تتحمل "ال بصيرة " مسؤوليتها في تنسيق هذه المدركات وتحفيصها وموازنتها وفرزها، من أجل الوصول إلى الحق الذي تقوم عليه وحدة نواميس الكون والخلقة⁽²⁾.

وهكذا، فقد جعل القرآن الكريم العقل والحواس مسؤولين جمیعاً، وأنك اعتماد "البرهان" وـ "الحجّة" وـ "الجدال الحسن" ، للوصول إلى النتائج الصحيحة القائمة على الاستقراء والمقارنة والموازنة، والتحمیص، استناداً إلى المعطيات الخارجية المتطرق إليها، والقدرات العقلية والمنطقية لأولئك الذين بلغوا سلواً بعيداً في هذا المضمار. وبذلك، يكون "العلم" ذا أهمية قصوى في المجتمعات التي ترتكضي الدين أو المنهج الإلهي طريقة لها في الحياة⁽³⁾.

• (وسخر لكم الفلك لتجري في البحر بأمره وسخر لكم الأنهار. وسخر لكم الشمس والقمر دائرين وسخر لكم الليل والنهر) – إبراهيم: 32 – 33

• (ولا تتفّق ما ليس لك به علم، إن السمع والبصر والفؤاد، كل أولئك كان عنده مسؤولاً) – الإسراء: 36

• (أولم ينظروا إلى ملوك السماوات والأرض) – الأعراف: 185
+ النحل: 12 و 14 . والعنكبوت: 61. ولقمان: 20. والأنبياء: 79. وعبس: 24 – 31.
والطارق: 5. وغافر: 82. والبقرة: 11. والمؤمنون: 117. والناساء: 174.

6. العبادة هدفاً للنشاط البشري

إن عبادة الله وحده، بالمفهوم الإبداعي الشامل، هي الهدف الذي يتوجب على الإنسان، فرداً وجماعة، أن يصعد إليه كافة أوجه نشاطاته الحضارية في هذه الدنيا⁽⁴⁾.

في بينما ترسم المذاهب الوضعية، هي الأخرى، أهدافاً لحركتها الحضارية، تتغير حيناً بالغموض والمثالية كما هو عند الفيلسوف هيغل، وتتغير حيناً آخر بالتحديات الصارمة والمادية كما هو الحال عند ماركس وإنغلز، وتتغير حيناً ثالثاً بصيغة مسيحية باهنة غير مبررة عقلياً كما هو الحال عند أرنولد تويني.. الأمر الذي فاد الأول – وهو يتحدث عن تجلّي المתוحد من خلال الدولة – إلى أن يعطيها كافة المبررات الفلسفية لممارسة سياستها العدوانية التي قد تقود إلى الدمار الحضاري والظلم

⁽¹⁾ انظر: المرجع السابق، من ص 207 – 210

⁽²⁾ المرجع السابق، من ص 211

⁽³⁾ انظر: المرجع السابق، من ص 211 – 213

⁽⁴⁾ انظر: المرجع السابق، من ص 179

البشري، وقد الثاني إلى إعلان ديكاتورية الطبقة العاملة كهدف للحركة التاريخية ويرى أي أسلوب لتحقيق هدفها مادامت لا تعد وأن تكون منفذة أمينة لمنطق التبدل في وسائل الإنتاج، الأمر الذي قادها إلى تنفيذ المجازر الجماعية تجاه كافة القوى المعارضة والتي لا تستجم بidalat التحضر البشري الغر.. وقد الثالث - وهو بصدق حقن الحضارة الغربية المعاصرة بالأمل - إلى عملية ترقيع غير منطقية بين القيم الروحية المسيحية وبين بعض معطيات الديانات العالمية الكبرى، كاليهودية والسودية والإسلام، فيما سماه "الديانة الرباعية الجامحة"، الأمر الذي يتناقض أساساً مع طبيعة التجربة الدينية القائمة على التقى عن المصدر الواحد، والتوجه المتعدد نحو هذا المصدر دون سواه، وفق عقيدة تتعين بالوحدة والترابط⁽¹⁾.

يقول المؤلف: بينما ترسم المذاهب الوضعية أهدافاً تتميز بالغموض والطغihan أو التناقض أو الانفلات، نجد القرآن الكريم يعلن هدفه الواحد المتوحد المفتوح الذي يستقطب حوله كافة الفعاليات والقطاعات: عبادة الله، والتلقى عنه، والتوجه إليه. ويطلب من القوى المؤمنة أن تتحرك على مدار التاريخ، وفق كل الأساليب الإنسانية الشريفة الممكنة، لتجمعي البشرية حول هذا الهدف الكبير (أن يكون الدين الله)⁽²⁾.

وهناك ظاهرة أساسية يتميز بها النشاط التعبيري في الإسلام.. ذلك أنه لا يقتصر على فنرات منقطعة من الزمن، أو أماكن محدودة من العالم، وإنما يتساهم لكى يشمل كل الأماكن والأزمان. ليس هذا فحسب، بل إنّه، في جوهره، تذكر للوجود الإلهي في الكون، وإبراك لأبعاد الشاملة: قدرة وإرادة وإباضة ورفقية وعلماء... واتصال دائم باسمه سبحانه في كل ما يصدر عن الإنسان من أفعال ظاهرة مرتبة، أو إرادات لم تتشكل في أفعالها بعد، أو ثبات وخواص وتأملات وهواجس تدور في أعماق النفس.. وتقتدير لعظمة الله تعالى الذي خلق الكون والحياة والإنسان على درجة وأدق نظام.. واعتبر بالجميل للخلق المبدع الذي هيأ للبشرية طرفاً تمكنها في كل وقت من تحقيق السعادة الكاملة في الأرض والسماء. إن التعبد، بهذه المعنى، يمتد إلى كل مساحات الحياة البشرية، الظاهرة والخفية، الخاصة وال العامة، الفردية والجماعية، المادية والروحية، تماماً كما تمت الدماء وتسرى في أوصال الجسد البشري وخلاياه⁽³⁾.

ولن كل ممارسة باطنية كانت أم ظاهرية، يمكن أن تكون تعبداً، إذا كمنت وراءها نية مؤمنة تسعى إلى أن تجعل من كل فاعلية في الحياة وسيلة يقترب بها الإنسان من الله تعالى، ويتبعه إليه، ويذكر وجوده الشامل القادر المربي. وتضم هذه القاعدة الشاملة، فيما تضم، الشعائر الإسلامية (الصلوة والصلوات) نفسها، مضافاً إليها كل الفاعليات الأخرى، ابتداءً من أشدّها مادية وكثافة كالتجربة الجنسية وتجارب الطعام والشراب)، وانتهاءً بشهر اليلالي الطوال تقرّباً إلى الله تعالى

(1) انظر المرجع السابق، ص 179-180.

(2) المرجع السابق، ص 187.

(3) انظر: المرجع السابق، ص 186.

وتأملًا في ملوكه⁽¹⁾.

- (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون) — الذاريات: 56
- (فاحسبي أنما خلقناكم عبثًا وأنكم إلينا لا ترجعون) — المؤمنون: 115
- (وأن ليس للإنسان إلا ما سعى. وأن سعيه سوت يرى. ثم يجازاه الجزاء الأولي) — النجم: 41 – 39
- + البقرة: 193. والرعد: 15. والحجر: 85. والنحل: 3 و 49 و 52. والإسراء: 44. والحج: 18. والنور: 41 – 42. والأحقاف: 3. والدخان: 38 – 39. القيامة: 36.

7. الإنسان بين الطبيعة والعقيدة

لماذا ترك الإنسان، على المستوى الطبيعي، يجهد بنفسه وبينكر ويكتشف وبطور، بينما ألم — على المستوى العقائدي الديني — بالاعتماد الكلي على تعاليم السماء؟ هل بمقدور الإنسان أن يبتكر بنفسه المنهج أو الدين الذي يقوده عبر الطريق؟ وبعبارة أخرى: ما هو السبب في تعليق هداية الإنسان الشاملة على نزول الأديان والتزامه بتعاليمها⁽²⁾؟

ومما يقوله المؤلف في الإجابة عن هذه الأسئلة: في مجال الطبيعة والأشياء، لم يشا الله تعالى أن يكشف للإنسان عن القوانين الناظمة، لأنَّ هذا يعني إهمالًا لطاقات الإنسان الخلاقة وقدرتها على العمل والكشف والابتكار. ولو حدث أن وجد الإنسان نفسه فجأة أمام تكشف التواميس الطبيعية على حقيقتها، لأنَّه، وبشكل محظٍ — إذن وبشكل محظٍ — جل قدراته ومحاولاته الإبداعية، وألاسلم نفسه لكتل فكري واتكال لم يرد الله تعالى للإنسان أن يقع في إسارها. أمَّا العقيدة والمنهج والقيم فيُل كان من المنطق أن تظل غامضة، وأن يسعى الإنسان للكشف عنها بنفسه⁽³⁾؟

ويجيب المؤلف بأن التعامل مع الطبيعة عملية مستمرة تتضمن التأمل في الكون للوقوف على قدرة الله تعالى، دراسة القوانين التي تحكم العالم، وتطبيق المعرف العلمية لإشباع الحاجات البشرية. وتكون تجربة "الخطأ والصواب" مجده في مجال التعامل مع الطبيعة، لأنَّها ستعلم الإنسان، دائمًا، طريقة جديدة، أو تمنحه ابتكارًا جديدًا. أمَّا في المجال العقدي والأخلاقي والديني، فلا يمكن للإنسان أن يمارس تجربة "الخطأ والصواب"، لأنَّه هذه ستكون على حساب كينونته ووقته وجهده ومصيره في نهاية الأمر. ولأنَّها — وهو الأهم — لن تقدم له الصواب المطلق الذي لا خطأ بعده في يوم من الأيام، ذلك أنه لا يملك الوسائل التي تمكنه من بلوغ هذا الصواب وتحميصه على السواء⁽⁴⁾. لقد أعطى الله تعالى الإنسان إمكانات خلقة وقدرات فذة ورؤبة عظيمة واسعة الأداء،

(1) المرجع السابق، ص 187.

(2) انظر: المرجع السابق، ص 203.

(3) المرجع السابق ، ص 204 و 205.

(4) انظر: المرجع السابق، ص 205 و 206.

ولكن هذا وحده لا يكفي. إن إمكاناته وقراته ورؤاه أرضية واسعة للسعي والحركة، وإن تقليص هذه الأرضية إهانة أو تجريد لطاقات الإنسان، وهو — بمعنى أوسع — احتقار للإرادة الإنسانية، ولكن هناك مدى أوسع بكثير من هذه الأرضية. ولو ترك الإنسان وحده لظل يتحرك كالاعمى، يقود ويسقط، إلى أن يأتي يوم يسقط فيه في الهوة التي لا قيام بعدها. لقد حدث هذا فعلاً لكل الناس والأمم والشعوب التي تعبدت الوضعيتين من دون الله.. قالوا لها إن بإمكانهم إعطاءها العقيدة والمنهج والقيم، ف Sarasit وراءهم رغباً ورهباً، وتلقت عنهم دينها وقيمه ومناهجها، وبالآخرى عبادته من دون الله، ولكن ما ليث أن سقط الأرباب والعبد على السواء⁽¹⁾.

• (ومهن آياته خلق السموات والأرض وما ليث فيما من دابة وهو على جمعهم إذ شاء قدر) *

— الشورى: 7

• (الذي جعل لكم الأرض مهدأً وجعل لكم فيها سبلًا لعلكم تبتدون) — الزخرف: 10

• (تبعد له السموات السبع والأرض ومن فيهن وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا يفهون تسبيحهم إنه كان حليماً غفوراً) — الإسراء: 44

+ الشورى: 28 — 30 . والزخرف: 11 — 12 .

8. الفعل الإلهي وهوية الإنسان

يتحذ الفعل الإلهي لخلق الحدث التاريخي وصياغته شكلين اثنين.. فعل الإلهي مباشر، وفعل الإلهي غير مباشر ..

• فالفعل الإلهي المباشر يتراوح بين التساويف مع نواميس الطبيعة واعتمادها في التنفيذ، وبين تجاوز مقاييسها ورفض نسبياتها فيما يعرف بالمعجزات، التي هي ظواهر، قليلة الورود نسبتاً في القرآن الكريم، سخرها الله تعالى لدعم الأنبياء بسند ميتافيزيقي، وهز أفخذه الناس المتجمدة، ولفت نظرارهم إلى قدرته تعالى. وحيث إن هذا الأسلوب لم يُخذ مع كثير من الأقوام السابقة على البعثة المحمدية، فقد جاءت معجزة القرآن الكريم المنسجمة مع النواميس لتكون كافية، وحدها، لحمل أجيال البشرية إلى طريق الإسلام على مر القرون. ويجيء الفعل الإلهي المباشر لكي يذكر الناس بخالقهم، وبكلمته النافذة في الكون والعالم، وبقدرته اللائحة على الفعل، و يجعلهم حاضرين دائمًا بمواجهة ربهم، تلقوا عنه وتبتدا له وشكراً على نعماته. وينتجلي هذا الفعل الإلهي المباشر (أساساً)، والمستمر من الأبد إلى الأزل، في أن الله تعالى خلق الكون في ستة أيام، وقطع الأرض من السموات، وخلق النبات والحيوان فالإنسان، وليس الزمن في الأرض وفي أمداء الكون سواء، بل هما مختلفان. وهذا ما يفسر التأجيل المتأجل المنطأول لمصالح الأمم والقيادات الظالمة، حتى لنتصور أحياناً أنه قد غضن الطرف عنها، وأنها لن تبلغ مرحلة سقوطها أبداً. وقد عمل الرسول محمد صلى الله عليه وسلم على

⁽¹⁾ المرجع السادس، ص 206

إِنَّ اللَّهَ يَمْهُلُ وَلَا يَبْهَلُ⁽¹⁾، وأنه يُملي للظالم حتى إذا أخذه لم يفلته ويسخر الله تعالى الفعل المباشر المتساوق مع نواميس الطبيعة (وهو الأكثر وروداً في القرآن الكريم) لخدمة الجماعة المؤمنة، وضرب العائق التي تصدّها عن تأدبة مهمتها، وإتلاف العقاب بالذين يصدرون عن سبيل الله تعالى ويُكفرون بنعماته. وتعتمد المشينة الإلهية لمواجهة الكفر وسيطتين اثنتين:

القوى الطبيعية المنظورة (السيول والزلزال والريح العاتية والدمار الشامل)، وقوة الروح غير المنظور.. حيث تلقى بحشود الملائكة وبالطاقة الروحية التي لا تحدّها حدود، والتي تستطيع (في لحظات) أن تقلب المزيمة إلى نصر، وأن تمنح القلة المجاهدة مقدرة هائلة على المقاومة والثبات، ودائماً تكون قوى الغيب التي لا ترى هي الأكثر قدرة والأسرع عملاً⁽²⁾.

* ويجيء ثانٍ أنواع الفعل الإلهي في التاريخ، وهو الفعل غير المباشر، عن طريق الحرية الإنسانية ذاتها، والتي هي في مادتها البعيد جزء من إرادة الله في خلف الأفعال والأحداث.. فلقد منح الله تعالى الحرية للإنسان ابتداءً، لكي يصنع تاريخه الفردي والجماعي، ولكن يشكل مصدرهما معاً، اعتماداً على ما ركب في وجوده من قوى العقل والإرادة والحس والحركة. وعندما يستخدم الإنسان حريته لصناعة الحدث وتوجيه المصير، فهو إنما يعتمد على مقدمات لا يملكها، بحال، الاستغناء عنها: الزمن، التراب، ثم التعليم والنظم والقيم والأعراف والتقاليد، وضعية كانت لم دينية⁽³⁾.

إنه بدون حرية، لن يكون هناك أبداً معنى للموقف الإنساني، أو مغزى للخير والشر، كما أنه لن يكون هذا المعنى أو هذا المغزى ليوم "الحساب" الذي يترتب بدأه على اختيارات الناس الحرة. وإن هذه الحرية، فضلاً عن ذلك، هي بمثابة تحدٌ فعل للإرادة البشرية، تحفظ توتركها الدائم، وتضعها دائماً في موقف الانفعال والفعل إزاء الأحداث والأشياء، ومن ثم تجيء (هذه الحرية) بمثابة الخافية الأساسية لحركة التاريخ البشري، صعوداً وهبوطاً، وبدون حرية، لن يكون هناك تحد ولا توترك ولا مقاومة ولا حركة، وسيجد الناس أنفسهم ساكنين أو مساقين، دونما تقرير إرادي مسبق، إلى مصائرهم، ودونما مقاومة أو عناء. والحرية في القرآن هي "المسؤولية" وبدونها لن تكون هناك مسؤولية أبداً، ولن تكون هناك معنى لدعوات الأنبياء (عليهم السلام) جميعاً⁽⁴⁾.

ونجد في القرآن الكريم آيات تصل بنا إلى منتهي التنساق والتكامل بين إرادة الإنسان وقدر الله تعالى. وب يصل هذا التنساق وهذا التكامل إلى درجة أن يفجر الله تعالى طاقات الطبيعة الهائلة لخدمة الإنسان المؤمن الذي يعرف كيف يقف، ومن ورائه القوى التي سخرت له، أمام الله تعالى حامداً شاكراً مسبحاً، كما يعرف كيف يبني بهذه الطاقات، وبأمر الله تعالى، عالماً متقدماً معموراً⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ انظر: المرجع السابق، ص 118 - 137.

⁽²⁾ المرجع السابق، ص 138.

⁽³⁾ المرجع السابق، ص 141.

⁽⁴⁾ انظر المرجع السابق، ص 141 و 142.

إن الله تعالى يمنح نعمه التي تنزل وفق النواميس الطبيعية بالقططان على الأمم والشعوب، إلا أن الجماعة التي تسيء التصرف وتتطغى وتحبّر ويسوّقها الطغيان والجبروت إلى الكفر والمرور والتفرد على النظام الكوني ومبدعه، ستجد في انتظارها العقاب الذي تستحقه⁽¹⁾.

وبين القرآن الكريم أن من يرد (لاحظ فعل الإرادة) ثواب الدنيا فله ذلك، وأن من يرد ثواب الآخرة فلن يصده عن هدفه شيء. وفي القرآن الكريم، أيضاً، دعوات إلى الجماعة المؤمنة، إلى أن تتحرّك، وألا تتفّق ساكنة إزاء الظلم والطغيان، من أجل أن تتحقق، ببرادتها، الأحسن والأفضل في دنياها وأخريتها⁽²⁾.

ويبيّن القرآن الكريم، كذلك، أن الله تعالى ما كان ليضرب جماعة ما، أو أحداً من عباده، قبل أن يبعث إليهم بالذير، ويذلّهم على الطريق، يعطيهم الفرصة لكي يختاروا بعله إرادتهم أن يتّبعوا للحق، أو تسوقهم الشهوات إلى التشّبه بمواقع الباطل، حيث يحل العقاب كجزء من خطة الدول الإلهي الشامل في سياسة الكون كله. ويعرضون القرآن الكريم صورة مغايرة في جوهرها للصيغة التي طرحها الغربيون، منذ عهد اليونان وحتى القرن العشرين، عن العلاقة بين الله تعالى وعباده.. فالقدّر في تصوّرهم ضربة مفاجئة تحيي على حين غفلة لكي تقصم ظهر الإنسان، ودعاية درامية تقيلة ومحزنة تصوّر الآلهة وهم يرسمون الخطط الخبيثة لإيقاع العباد في الشباك التي نصّبت بهما. إن الصورة القرآنية تكتنّ في طرقها هذا الغنا، لكي تعيد صيغة العلاقة بين الناس وأفكارهم إلى موقعها الإنساني، المنطقى، العادل⁽³⁾.

* (وما منّنا أن نرسل بالآيات إلا أن كذب بها الأولون. وأتینا نمود الناقة مبصرة فظلّموا بها، وما نرسل بالآيات إلا تخويفا) — الإسراء: 59.

* (إِنَّمَا الَّذِينَ آمَنُوا أَذْكَرُوا نَعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذَا جَاءَكُمْ جُنُودٌ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا وَجَنُودًا لَمْ تَرُوهَا وَكَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرًا) — الأحزاب: 9.

* (إِنَّ اللَّهَ لَا يَغِيرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يَغِيرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ) — الرعد: 11.

+ (الروم: 55. و السجدة: 5. والرحمن: 29. والنازعات: 46. وطه: 104. والحج: 47. وغافر: 49. والأعراف: 54. وسباء: 10 – 13. وص: 17 – 20).

9. في الصراع

يرى الفيلسوف هيغل أن الحركة الحضارية تقوم على النقاوض على عالم الأفكار، بينما يرى ماركس وإنجلز أن المسرح الحقيقي لاصطدام النقاوض هو المادة ووسائل الإنتاج بالذات، تلك التي تخلق ظروفها الإنتاجية فصيغتها الحضارية. وأما توينبي فقد جاء بنظريته حول التحدّي والاستجابة،

⁽¹⁾ المرجع السابق، ص 148

⁽²⁾ انظر: المرجع السابق، ص 148 ، 149

⁽³⁾ انظر: المرجع السابق، ص 149

الفائلة بأن الحضارة التي تتجه في الاستجابة للتحدي هي التي تستمر وتتقدم، بينما تتغير من غير الحضارة التي تفشل في ذلك التحدي.

إن محور الفاعلية الحضارية وأس الأسنس في الحركة التاريخية (حسب المؤلف) هو الصراع. أو الجدل (الدياليكتيك)، أو تناول القائض المتبادل. ويرى المؤلف أن النظريات الوضعية إلى الصراع تجذب الصواب، بسبب من إهمالها دور الإنسان.. ففيما يقصر الصراع على نطاق الأفكار، ويردده إلى مشينة "العقل الكلّي" الذي يعمل من خلال العالم نفسه، لا من موقع فوقه كما يتوجه البعض في قوله - خطأ - من التصور الديني. وهو، بهذا، يجرد الإنسان والجماعة البشرية من اختيارها الحر ودورها الإرادي في حركة التاريخ. ويُغفل الماديون (ماركس وإنغلز) الشيء نفسه، ولكن على مستوى المادة، التي يجد الإنسان والجماعة البشرية أنفسهم حيالها غير قادرٍ على تغيير منطقها الجدلاني الصارم الذي يمضي إلى غايتها، دونما أي اختيار أو تدخل بشري في طبيعة علاقاته الدياليكتيكية. وأما توينيبي فيقترب بنا (حسب المؤلف) خطوات واسعة باتجاه الرؤية الصحيحة والنظرية الأكثر افتتاحاً، عندما يضع على ساحة الصراع والحركة طرفٍ المسألة: "البيئة" والإنسان والجماعة، ويعطي الطرف البشري اختياره وحريرته في تقرير المصير⁽¹⁾. فما هو الموقف الإسلامي من الصراع حسبما استخلصه مؤلف الكتاب من القرآن الكريم؟..

هناك نوعان من الصراع.. أما النوع الأول فعلى مستوى الكون والطبيعة. وأما النوع الثاني فعلى مستوى الإنسان والجماعة..

9-1- فيما يتعلق بالنوع الأول من الصراع، يلاحظ في الكون والطبيعة وجود التقابل الشامل بين السالب والموجب، والتركيب الزوجي الذي يتجاوز عالم الحياة على اختلاف درجاتها إلى صميم المادة. وهذا، في كل الأحوال والأوضاع، مصدر التوليد والنكاثر والانتساع والحركة والإيجابية الهدافـة التي تؤول إلى ديمومة الاتساع الكوني الذي يتم بإرادـة الله تعالى من خلال التوامين الطبيعـية الدقيقة المعجزـة القائمة على هذا التناول والتقابل بين الأزواـج سلباً وإيجاباً⁽²⁾.

9-2- وفيما يتعلق بالنوع الثاني من الصراع (وهو الصراع على مستوى الإنسان والجماعة)، فإن الصراع أو التناقض أو التقابل الثنائي الفعال يأخذ أكثر من شكل، ويمتد إلى أكثر من اتجاه.. فهو صراع، منذ بداية الخلق، مع قوة الشر المقابلة متمثلة بالشيطـان، وصراع آخر ميدانـه العلاقات البشرـية..

* فيما يتعلق بالصراع مع الشيطـان: يلاحظ أن الإنسان يواجه، ومنذ اللحظـة الأولى لخلق آدم، بـقوـة الشرـ المقابلة مـتمثـلة بالـشـيطـان وكل ما يـملـكـ منـ أسـالـيبـ يـدـهمـ بهاـ الإـنـسـانـ منـ الـخـارـجـ أوـ يـبرـزـ لـهـ مـنـ الـأـعـماـقـ، منـ صـمـيمـ الذـاتـ.. يـجيـئـهـ مـنـ مـسـارـبـ العـاطـفـةـ وـالـوجـدانـ وـالـنـفـسـ، أوـ يـتـقدـمـ إـلـيـهـ مـحـمـلاـ بـبـهـرـجـ الدـنـيـاـ وـزـيـنـتـهاـ، وـيـجـدـ لـقـالـهـ وـالـمـرـوقـ بـهـ عـنـ سـاحـةـ الـخـيرـ كـلـ الـقـوىـ الـمـادـيـةـ وـالـمـعـنـوـيـةـ

⁽¹⁾ انظر: المرجع السابق، ص 231 - 233

⁽²⁾ انظر: المرجع السابق، ص 234

وكل الذين يختارون (بارادتهم) أن ينتصروا إليه.. أساساً كانوا أم جنأ.

ورغم أن أسلحة الشيطان كثيرة، متنوعة، عائنة، إلا أن الإنسان وهب إزاءها قوى معادلة وإمكانات مكافحة تطيي الصراع الدائم بين الطرفين مدى واسعاً ممتدًا، وبحيث إن النصر والغلبة لن يجيئنا بسرعة، سهلة، كالضربة الخاطفة لأي منها.

ويتمثل هذا "ال مقابل" في القوى والإمكانات تحدياً واستفزازاً لا بد منها لتحرير الفرد والجماعة باتجاه الأحسن والأمثل، وصدق طاقاتهم، ليكونوا أكثر مقربة على المقاومة والصراع، وبالتالي أذرع على مواصلة الصعود في الطريق الموصول بالسماء بدءاً ومنتهى.

إن الصراع بين الإنسان والشيطان شامل واسع معدٍ يتشارك. إنه مقابل بين الخير والشر على أوسع الجبهات، مقابل لا بد منه إذا ما أريد للحياة البشرية أن تتجاوز الكل إلى النشاط، والفتور إلى التخض، والسكون إلى الحركة. إنه ابتلاء فعال لن يأخذ تاريخ البشرية بدونه شكله الإيجابي، ولن يمضي إلى غاياته المرسومة⁽¹⁾.

ورغم أن الله تعالى وهب بني آدم قدرات العقل والروح والإرادة والعمل، وعلمهم الأسماء كلها، إلا أنه تعالى لم يتركهم وحدهم في تجربة صراعهم في الأرض، فظل يمدّهم، حيناً بعد حين، بتعاليم السماء وشرائعها العادلة وocrاطها المستقيم، الذي يحيل حركة البشرية في العالم إلى حركة متقدمة أبداً، في خط متوازن صاعد، لا رجوع فيها إلى وراء⁽²⁾.

* وفيما يتعلق بالصراع في العلاقات البشرية: يلاحظ المؤلف أن الصراع المتتوال المتقابل قائم أيضاً في جميع العلاقات البشرية، تستقطبه دائماً، عبر مجرأ الطويل، كلّتا الإيمان والكفر، أو الحق والباطل، وترفعه جداول وأنهار مشتبكة تجيء من هذا الاتجاه أو ذاك. ومن خلال هذا الصراع الطويل، تتحرك مياه التاريخ، فلا ترك ولا تسكن، وتحفظ بهذا قدرتها على الجودة والنقاء.

"إن الإرادة الحرة والاختيار المفتوح للذين منحنا للإنسان، فرداً وجماعة، للانتماء إلى هذا المذهب أو ذاك، يقودان - بالضرورة - إلى عدم توحد البشرية وتحولها إلى معسكر مشتبه واحد أو أرقام في جداول رياضية صماء. إن قيمة الحياة وصيرورتها الحضارية الدائمة تكمنان في هذا الصراع القائم بين كتل البشرية المختلفة المتصارعة الموزعة. وإن حكمة الله تعالى شاعت، حتى بالنسبة لكتلة الواحدة أو المعسكر الواحد، أن يكون ثمة انقسام وتغير وتتواء وصراع.. فهذه هي طبيعة العلاقات البشرية ما دامت تمارس حرفيتها في الأخذ والعطاء. وتلك هي إرادة الله المسيبة في أن تكون حياة الناس مغایرة نوعاً لحياة الخلائق الأخرى"⁽³⁾

وانطلاقاً من الموقف الواقعي في القسیر، بين القرآن الكريم في أكثر من موضع أن "الأکثریات" البشرية تقف دائماً في مواجهة الحق الذي لا تنتهي إليه إلا القلة الطليعية الرائدة، نظراً

⁽¹⁾ انظر: المرجع السابق، ص 235 و 236

⁽²⁾ المرجع السابق، ص 237

⁽³⁾ المرجع السابق، ص 239 – 240

لما يتطلبه هذا الانتماء من جهد وتحصية وعطاء دائم لا ينقبلها الكثيرون. وإن مصادر القوة والطاقة في صراع الحق والباطل لا تكمن – كما بعلمنا القرآن الكريم – في التباين العددي أو الكمي، بل إن العامل الحاسم هو التباين النوعي بين معيكري الإيمان والكفر. وكثيراً ما يكون اختلاف الألسنة والألوان (الذى هو بحد ذاته من صبغ الإبداع الإلهي المعجز، والذي يعقبه تغير الثقافات والقوميات) هو أحد العوامل الكبيرة التي تكمن وراء الصراع البشري المحتوم⁽¹⁾.

إن الصراع (أو الستداعف) مركوز في جبلةبني آدم، ليقود إلى تحريك الحياة نحو الأحسن، وتختفي مواقع الركون والسكون والفساد، ومنه القدرة لقوى الإنسانية كى تشد عزائمها، وتتصقل قدراتها الصاعدة، في غمرة التحديات المتعاقبة التي يطرحها الصراع، وأن تسعى إلى تحقيق المجتمع المؤمن الذي ينفذ أمر الله تعالى في العالم وفق القاعدة الإيمانية العربية: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر⁽²⁾.

وما أكثر ما يتسائل المرء عن الحكمة من التناقض والقصد من سفك الدماء البشري! وما أكثر ما تخيل الفلاسفة والمفكرون عالماً بشرياً لا يشهد قتالاً، ولا تسفك في ساحته دماء! ولكن هيبات مادامت المسألة مرتبطة في جذورها بالوجود البشري المتغير المتضاد المتصارع على الأرض، وما دام "الصراع" أمراً لا مفر منه إذا ما أريد للحياة الإنسانية أن تتحرك وتتقدم وتنجاوز موقع السكون والركود والفساد.⁽³⁾

وثمة طيف واسع من الأساليب (أو الأشكال) للصراع.. فهو يتخذ في أقصى طرفه السلبي أسلوب القتال بالسلاح، ويتخذ في طرفه الإيجابي أسلوب التعارف والتقارب والتعاون.

وبينما تسعى البيغلية والماركسية إلى عالم لا صراع فيه.. عالم يسوده السلام والمحبة (فتختلفان بذلك)، الواقع، وتناقضان مذهبيهما الذين يبدآن بالحركة فإذا بهما ينتهيان إلى سكون غيرواقعي)، يؤكد القرآن الكريم مسألة الصراع، ويؤيد التمايز بين البشر ويقصد الصراع ويسمو به إلى التقارب والتعاون⁽⁴⁾.

إن الصراع الذي يواجهه المسلم (فراداً وجماعة) في هذا العالم يتخذ اتجاهين.. أحدهما باطني ذاتي عمودي، وثانيهما خارجي أفقى..

** أمّا الصراع الباطني، فقد سماه الرسول صلى الله عليه وسلم "الجهاد الأكبر"، لما يواجهه من مصاعب، ويستلزم من قدرة على المقاومة والمرأبة والحدُر والتجرد. وهو يهدف إلى مواجهة الإنسان ذاته، وتغييرها تغييراً حركياً مستمراً، من أجل أن يسقط عنها كل النزعات والشهوات والممارسات السلبية التي من شأنها أن تصدها عن التوحد الكامل والاندماج الشامل في مسيرة الكرة

⁽¹⁾ انظر: المرجع السابق، 241 و 242

⁽²⁾ المرجع السابق، ص 242

⁽³⁾ المرجع السابق، ص 234 و 244

⁽⁴⁾ انظر: المرجع السابق، ص 244، 245

التي تتطلب – عبر ديمومتها الحركية – من المنتجين إليها شروطاً نفسية وأخلاقية وذهنية لا بد من توفرها إذ ما أربد للحركة أن تصل إلى أهدافها بأشد الأساليب نقاء وتركيزاً وتوحداً. وبدون هذا الصراع الإرادي الباطني من أجل تغيير الذات فإنه لا ينطلي أبداً حدوث أي تغيير أساسي على مستوى الصراع الخارجي مع العالم.⁽¹⁾

٥٠ وبطرق القرآن والسنّة على صراع الجماعة الإسلامية الخارجي، أي على مستوى العالم، تعبير أو مصطلح "الجهاد". وهو يتضمن كل أشكال الصراع الخارجي على الإطلاق.. مذهبياً سياسياً، عسكرياً، أخلاقياً، اقتصادياً، وحضارياً. وهو صراع دائم ومستمر إلى يوم القيمة.. صراع بين معاكرين: أولياء الله وأولياء الشيطان.. صراع يكون فيه النصر النهائي، دائماً، لأولياء الله. وعندما تمارس الأمة الإسلامية الجهاد الدائم على كل الجبهات. أمراً بالمعروف ونهاً عن المنكر، وقتالاً بالكلمة والكفاح السلمي، فإنها ستحتل الموقع "الوسط" فتشهد على الناس.

وليس صحيحاً أن حركة التاريخ نتيجة للصراع بين النقيضين فقط، ولكنها (أيضاً) نتيجة للاستجابة الداخلية لنداء من فوق، هو نداء القيم والمثل العليا.

إن الصراع ليس دائماً قوة إيجابية تشد حركة التاريخ إلى الأمام. وإننا بمجرد تصورنا ذلك نغرق أنفسنا في نزعة مثالية، ونجاوز ما يحدث فعلًا على أرض الواقع، حيث يتمضض الصراع في كثير من الأحيان عن ردة عكسية إلى الوراء، وربما عن ثقنت التجربة التاريخية وسقوطها في صراع غير منكافي مع قوى تقوها بكثير. إن الحركة التاريخية نفسها لا تملك عقلاً كلياً واعياً بذاته يمكنها من مواصلة النضال الأبدى، صوب الأحسن والأكمى، كما يرى هيغل وماركس ورفاقهما، كل حب تصوره الخاص.

وإن الذي يملأ زمام العقل والوعي والإرادة عبر التاريخ هو الإنسان وحده. وما دام الإنسان حرًا في اعتقاد قراته هذه، فإنه كثيراً ما يسيء الاختيار أو يحسنه ابتداءً ولكنه لا يحيطه بالضمانات الكافية، فيجيء "الصراع" الذي يكشف عن نقاط الضعف في التجربة البشرية، ويوجه إليها الضربة القاصمة التي قد تصدر - أحياناً - عن فئة غاية في البطش والقسوة والأخلاقية.. ويفؤل الأمر إلى ردة تاريخية، رجعية، مهما كانت نتائجها البعيدة ومخازبيها غير المنظورة إيجابية في شحد اليم وتعيق الوعي بال المصير، إلا أنها - على أية حال - رجوع وليس تقدماً⁽²⁾

* (كل نفس ذاتة الموت، ونبلكم بالشر والخير فتنه وإننا نرجعون) – الأنبياء: 35

* (حتى لا تكون فتنه ويكون الدين الله) – البقرة 65

* (وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداً على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً) –

البقرة 143

⁽¹⁾ انظر: المراجع السادس، ص 246

⁽²⁾ انظر: المراجع السادس: ص 247 – 251

+ الأئماء: 10. وطه: 85. والعنكبوت: 2. 3. والرعد: 11. والشورى: 8. والنحل: 93.
والماندة: 48. والنساء: 19. والمجادلة: 20. والصف: 9.

10. في التوازن

لقد خلق الله تعالى الناس لكي يعبدوه. وتقوم العبادة على "توازن" بين الأخذ والعطاء، لتحقيق الانسجام الحيوى النشط والحركي.. أخذ المنهج من الله تعالى، والتوجه إلى الله تعالى بالطاعة. ولن تستقيم أمور الإنسان، فرداً وجماعة، إلا بتحقيق "التوازن" في كافة المجالات.. التوازن السياسي، والتوازن القيمي، والتوازن الاجتماعي/ الاقتصادي، وغير ذلك من أنواع التوازن..

* في مجال التوازن السياسي (متلا)، يؤكّد القرآن على ضرورة التوازن السياسي بين "القيادات" و"القواعد" .. فهو لا يعلق المسؤولية على تلك "القيادات" فحسب، وهي تمارس جرمها وفجورها وترفها وطغيانها وأخلاقياتها الهاشطة. إنما هي "القواعد" التي أعادتها في البدء على الوصول، ثمَّ تعينها (بتاييدها المعلن أو الضمني.. مادياً أو ذهنياً أو فكريأً أو أخلاقياً أو بسكوتها) على مواصلة السير بالجماعة باتجاه البوار. ومن ثمَّ يصدر القرآن الكريم تحذيراته إلى هذه القواعد من أن يتبدل وعيها، ويتجدد حسها الجماعي، فتنتساق في مجرى "الطاعة" و"الاندماج" في مسار السلطة، حيث لا تستطيع حتى أن تقول "لا" بل إنها – أكثر من ذلك – تقر في سرائرها هذا الطغيان الذي تمارسه السلطة، ولا تستطيع أن تجد في نفسها أي مبرر للرفض أو المقاومة. ومن ثمَّ تجد الجماعة نفسها وقد غفلت عن أهدافها وقيمها ومطامحها، لأنها لم تدع مسافة كافية بينها وبين "السلطة" للرؤى والنقُّ والتمحيص والرفض والمقاومة، بل اقتربت منها رغباً وورباً، وإندمجت بها فأصبح محتملاً أن تتحمل معها المسؤولية، حتى ولو لم تحصل باندماجها هذا إلا على الفتن، وأحياناً على الاحتقار والإزدراء والصلف العات. وسينزل عقاب الله تعالى على الجميع.. قيادات وقواعد. فالمطلوب من القواعد تجاه الطاغة والمترفين: رفض ممارساتهم، والخضوع لله تعالى فحسب، والهجرة إلى أرض الله الواسعة، لإنضاج رؤية الموقف على حقيقته، والتسلح بالوعي والقرءة، والعودة لمقاومة الظالمين⁽¹⁾.

* وفي مجال التوازن القيمي: يقدم لنا القرآن الكريم صيغة للنشاط البشري على الأرض تتسم بالتوازن (والتكامل) بين قيم الروح وقوى المادة (نفحة الروح + قبضة التراب). وإن أي خلل في هذا التوازن الذي يؤكده القرآن ويدعو إليه كشرط أساسى للاستخلاف، سيؤدي بالضرورة – إلى تفكك وانحلال الفرد والجماعة وتمزقهما وشتتئما، الأمر الذي يقود، بلا ريب، إلى تآزم في الفعالية البشرية، وبالتالي في تدفق معطياتها الحضارية، مما يعرض الجماعة إلى انكماسة قاسية قد تأتي عليها من القواعد⁽²⁾.

⁽¹⁾ انظر: المرجع السابق، ص 282 و 283

⁽²⁾ انظر: المرجع السابق، ص 294

إن مسألة التوازن عميقه في نسج القرآن الكريم، وبحيث إننا نراها في أكثر من اتجاه، وتتبادر في أكثر من شكل.. فمثلاً، إنه يأمر بأخذ الزينة حتى عند التجدد للعبادة في المسجد.. والمحرم أو المرفوض في الإسلام هو الفاحشة، أي كان مصدرها (الجسد أو الروح) وليس ثمة رفض أو احتقار للجسد بما هو جسد أو للغراائز بما هي غراائز⁽¹⁾.

وإن إحدى كبريات البدعيات الدينية في القرآن الكريم، أن الحال هو القاعدة العربية في ميادين الإشباع الغريزي جميراً، طعاماً وشراباً وجنساً، وأن التحرير مسألة استثنائية محدودة المساحة، حتى إن القرآن الكريم لم يعبر توسيعها بشكل اعتباطي، افتاء على الله تعالى، ويكون من وظائف الأنبياء والرسل إعادة إلى الأمور إلى نصابها وتصحيح التزوير⁽²⁾.

ويؤكد القرآن الكريم، دائمًا، وبوضوح تام، على الأهمية التي يوليهما للمسألة المادية، إلا أنه يضع دائمًا في صميم العلاقات والممارسات المادية (ولا نقول بمواجهتها)، إذا إن القرآن الكريم يرتفع الثانية والازدواج) قضايا الروح والقيم والأهداف البشرية العليا، التي تحفظ توازن الموقف البشري في الأرض، ونمكّنه من أداء مهمه الاستخلاف الضخمة المنوطه به، وتركته باتجاه الهدف الأشمل الذي خلق من أجله، لا وهو عبادة الله تعالى وحده، والتلقي عنه، والتوجه إليه.. أخذًا وعطاء⁽³⁾.

• (إذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا، ورأوا العذاب، وتنقطع بهم الأسباب. وقال الذين اتبعوا: لو أن لناكرة فتبرأ منهم كما تبرأوا منا، كذلك يربّهم الله أعمالهم حسرات عليهم وما هم بخارجين من النار) — البقرة: 166 – 167.

• (إن الذين توافقهم الملائكة ظالمي أنفسهم، قالوا: فيم كنت؟ قالوا: كنا مستضعفين في الأرض. قالوا: ألم تكن أرض الله الواسعة فتهاجروا فيها، فأولئك مأواهم جهنم وساعت مصيرنا.. إلا المستضعفين من الرجال والنساء والوالدان لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلاً) — النساء: 98 – 97

+ الأحزاب: 67 – 68. وإبراهيم: 31 – 32 و 45. والأعراف: 31 – 32. والعنكبوت: 56
التوبه: 14. والأنفال: 46 – 53. والرعد: 11. وآل عمران: 14 – 17.

11. في سقوط الدول والحضارات

يجمع معظم مذاهب التفسير الوضعي للتاريخ على القول بحقيقة سقوط الدول والحضارات.. فهو يغفل — في مثالتيه — برى الناس والمجتمعات والدول في ممارساتهم وتجاربهم التاريخية كأدوات مرحلية يستخدمها العقل الكلي في فترة زمنية محدودة، ثم ما يليث أن يطيح بها باتجاه الفكرة

(1) انظر: المراجع السابعة، ص 295

(2) انظر: المراجع السابعة، ص 297

(3) انظر: المراجع السابعة، ص 300

الأحسن لكي يجيء ذلك اليوم الذي يكون فيه التاريخ، بثني معطياته، تعبيراً متجلياً كاملاً لهذا العقل. وبخضوع ماركس حركة التاريخ، بدولها وحضارتها وتجاربها، لحتمية تبدل وسائل الإنتاج وانعكاسه على الظروف، وإن كل وضع تاريخي ماله الزوال بمجرد هذا التبدل الديناميكي الدائم. ولكن ماركس لا بلغت أن يقع في تناقض أساسى مع نظريته، عندما يقرر الدول والثبات لمراحل حكم الطبقة العاملة (البروليتاريا) حيث لا زوال بعدها. وهذا يشبه، في أحد جوانبه، الديالكتيك الهيغلي الذي يرثى بحركة العالم إلى السكون والكف عن التغير بمجرد بلوغها مرحلة تجلّى المستوحد!! أمّا اشتغلار وتويني فيعلنان عن حتمية السقوط كأمر لا مفر منه. وبينما يغرق اشتغلار في شاؤميته نجد تويني يقع، هو الآخر، في تناقض صريح، عندما يؤكّد، في الأجزاء الأخيرة من دراسته للتاريخ، على أن هناك أملاً فيبقاء الحضارة الغربية المعاصرة بوجه الأعاصير⁽¹⁾. فما هو الموقف الإسلامي في هذا الصدد؟

يقرر القرآن الكريم حقيقة مداولة الأيام بين الناس. وتحوي "المداولة" بالحركة الدائمة، وبالتجدد، وبالأمل، وتقرر أن الأيام ليست ملائكة لأحد، ومن ثم فلا داعي لليلأس والهزيمة، فمن هم الآن في القمة، ستزليهم حركة الأيام إلى الحضيض، ومن هم في القاع، ستتصعد بهم الحركة نفسها — من خلال فعلهم الحر وحركتهم واختيارهم — إلى القمة. وتحمل المداولة القرآنية كافة جوانب إيجابيتها التاريخية: حركة العالم المستمرة، وتفضّل الصراع الفعال، وديمومة الأمل البشري الذي يرفض الحزن والهوان وتکاد الحياة الدنيا تندو من خلال الموقف الإسلامي أشبه بالناعور، والشجاع الشجاع هو الذي يحصل على صدعة أكثر في تاريخ هذه الحياة الدنيا التي تدور فيها المواقف ولا تستكين لأحد⁽²⁾.

وإن الذي يفرق الموقف الإسلامي ويميزه عن غيره، هو أنه يطرح، إزاء مسألة سقوط الدول وال التجارب والحضارات، ما يمكن تسميته "الحتمية التفاولية" .. إنّه يقرّر حتمية الانتحال والسقوط، ولكنه يقرر، في الوقت نفسه، إمكانية أية أمّة أو جماعة أن تعود باستمرار لكي تتشيّع دولة أخرى، أو تمارس تجربة جديدة، أو تتولى زمام القيادة الحضارية والعقائدية، بمجرد أن تستكمّل الشروط اللازمّة لذلك، وأولها عملية التغيير الداخلي، أي تغيير ما بالنفس تغييراً يمتد إلى كافة المساحات الأخلاقية، وسائر المكونات النفسيّة الأساسية، وكل العلاقات الداخلية مع الذات، ومع الآخرين، والتي تمكّن الإنسان (فردًا وجماعة) من مواجهة حركة التاريخ. فالقرآن الكريم يطرح، إذن، مبدأ التغيير الذي مقابل حتمية السقوط، والمداولة كوسيلة للاستعادة، ولا نقول للاستمرار، لأنّه ليس بإمكان أيّة جماعة بشرية أن تظل متورّة الإرادة في مواجهة التحدّيات الدائمة، قرناً بعد قرن، دون أن تضعف أو تغفل أو تفقد توتّرها هذا، فتتخلى عن مكانها المتقدّم للجماعة الأكثر استعداداً وحيوية وتوتّراً⁽³⁾.

(1) انظر: المرجع السابق، ص 255

(2) انظر: المرجع السابق، ص 259

(3) انظر: المرجع السابق، ص 261 و 262

إن الأسباب الرئيسية لسقوط الدول والأمم والحضارات هي: وجود قيادة ظالمة وقاعدة ساكنة خائنة قبلة بالظلم، واجتماع الترف والحرمان، ونقشى الأخلاق الهاشطة، وفقدان التوازن بين الروح والمادة. إن السقوط نتيجة لمخالفة شروط الاستخلاف⁽¹⁾

ولست قادر أسباب السقوط، لا بد من الجهاد، بتبني ما بالنفس باتجاه الالتزام بالقيم الأخلاقية التي جاء بها الدين، والعمل على إتاحة حرية الاعتقاد الإنسان حيثما كان هذا الإنسان.. الجهاد الذي هو مبرر وجود الجماعة الإسلامية في كل زمان ومكان، أو منفأ دورها في الأرض، وهدفها العقدي، ومعامل توحدها، وضامن يومتها وتطورها.. وبدون هذه الحركة الجهادية، يسقط هذا المبرر، ويضيع المفتاح، وتندى الجماعة المسلمة قدرتها على التوحد والتمسك والاستمرارية والبقاء⁽²⁾.

- (وتكل الأيام نداولها بين الناس) – آل عمران: 40.
- (ذلك أن الله لم يك مغيراً نعمة أنعمها على قومٍ قط حتى يغيروا ما بأنفسهم) – الأنفال: 53.
- (إذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فحق عليها القول فدمرنها تميرنا) – الإسراء: 16

+ هود: 8. والحجر: 4-5 و 24. والأعراف: 34. وآل عمران: 178. والنحل: 61.
والرعد، 11، والبقرة: 134 و 286. غافر: 29. الأنعام: 129 أو 147.

12. بمثابة خلاصة

لقد خلق الله تعالى الكون، ثم خلق الإنسان، وجعله خليفة في إعمار الأرض، ومنحه حرية الاختيار بين البذائل ووسيلة الاختيار التي هي العقل، وزوده بالقدرة على التعلم والفعل والاستيعاب، وسخر له كل الكائنات الأخرى، وأرسل إليه الدين طريقة للعبادة (التي هي الهدف من خلق الإنسان)، شاملة الجوانب المعنوية والشعائرية والعملية، من أجل تحقيق مصلحة البشر في الدنيا والآخرة.

وهكذا، فالإنسان (وخلالاً لما تقول به التفاسير الوضيعة للتاريخ)، هو العامل الحاسم في مسيرة التاريخ. أما الفعل الإلهي في التاريخ فيكون بما مبشرًا (لتذكر الناس بخالقهم)، ومعاقبة الكافرين)، أو غير مباشر عن طريق الحرية الإنسانية التي هي في مدارها البعيد جزء من إرادة الله في خلق الأفعال والأحداث. وليس التاريخ مسرحاً للعبث، ولكنه محكوم بستثنية صارمة وثابتة تقوم على المقدمات والنتائج المنطقية، وخضع للصراع الذي يحرك مياه التاريخ (فلا ترك ولا تسكن ولا تقسى)، فيحرك الحياة نحو الأحسن. الصراع الذي هو صارع على مستوى الكون والطبيعة (بين السالب والموجب مثلاً)، وصراع داخلي بين الإنسان والشيطان (الذي هو الجهاد الأكبر)، وصراع

⁽¹⁾ انظر المرجع السابق، ص 266

⁽²⁾ المرجع السابق، ص 292

خارجي أو تافع في العلاقات بين البشر ضد أولياء الشيطان (وهو الجهاد). وليس صحيناً أن حركة التاريخ نتيجة للصراع بين النقيضين فقط (كما تقول النفاسير الوضعية)، ولكنها، أيضاً، نتيجة الاستجابة الداخلية لنداء من فوق هو نداء القيم والمثل العليا.

وتبقى الدول والحضارات، وتنقم، ما بقيت ملتزمة بشروط الاستخلاف. فإذا ما تحلت منها بمعارضات معينة (مثل: ظلم القيادة وختنوع القاعدة، واجتماع الترف والحرمان، وشيوخ الأخلاق الهاابطة، وفقدان التوازن بين الروح والمادة)، تدهورت وانهارت وهزمت أمام الدول والحضارات الأخرى. ولكنها تستطيع (إذا ما عادت إلى الالتزام بشروط الاستخلاف) ابتداء من تغيير ما بالنفس) أن تعود لنمارس دورها في مسيرة التاريخ.



كتاب الرحلة إلى المغرب والشرق

لأبي العباس المقرى

د. عبد القادر شرشار^(١)

*مقدمة:

أبو العباس أحمد بن محمد المقرى التلمساني واحد من أعلام القرن السادس عشر والسابع عشر الميلاديين، سطعت فضائله العلمية في تلمسان وفاس بال المغرب العربي، وزاعت في مصر والجهاز وبلاط الشام بالشرق العربي إبان حكم العثمانيين الأتراك. وقد شهد له معاصره ود بال الإمامة والفضل، في الفقه وأصوله، وفي الحديث وعلوم القرآن، وفي علوم العربية، وتدل آثاره الحسان على علم وفهم، ورواهية ودرائية، وإتقان واحسان، ويعتبر كتاب الرحلة إلى المغرب والشرق من الآثار المفقودة لأبي العباس المقرى لولا الهدية التي قدمتها حفيدة المستشرق الفرنسي جورج ديفلان سنة 1993م للمكتبة الوطنية بالجزائر العاصمة، والمتمثلة في مجموعة من المخطوطات من بينها رحلة المقرى هذه.

الدافع إلى الرحلة في الثقافات الإنسانية:

كان هم الناس عموماً في البلدان والأجناس المختلفة والأماكن والأزمان حب السفر والشغف بمعرفة العالم المحيط بهم، وعلى الرغم من محاولة هؤلاء اعتبار ذلك سعي وراء غايات بذاتها، لكنهم في الحقيقة يكونون مدفوعين برغبة لا تعرف حدود لفهم واستيعاب الآخر، الغريب، والمختلف، وإigham الذات في ما هو أبعد من الأفاق المعروفة والولوج بها إلى فضاءات مجيبة لها وخرافية التفاصيل أحياناً. وربما علل الفاتحون العظام أمثال الاسكندر الأكبر، أو جنكيز خان أو نابليون أو شخصيات على طرازهم انجدابهم الجامح للغزو والفتحات بالضرورة العسكرية والسياسية والاقتصادية، وذلك إخفاء لدوافعهم الشخصية في حب المغامرة.

^(١) جامعة بهران - الجزائر.

وربما تستر بعض الرحالة العرب، ومنهم المقرئ عن ذكر الأسباب الحقيقة التي تدفعهم لذلك، كالفار من إحباطات شخصية، أو مضائقات سياسية أو خوف من مصير مجهول. كل هذه الأسباب وغيرها يمكن أن يؤسس إلى فكرة الرحلة.

ليس في نيتنا في هذه المداخلة دراسة خطاب الرحالة المغاربة حول المشرق، فقد وجدنا أن في التعريف بعماهية الرحلة ومضمونها وتطور هذا الموضوع، بالإضافة إلى التعريف بصاحب الرحلة وطبقته ودأوه انتقاله إلى المشرق مساهمة أولية لا غنى عنها قبل إياده الرأي التقييمي في ما كتبه.

الرحلة والسفر في الثقافة العربية والإسلامية قبل النهضة:

يبدو أن الإنسان العربي المسلم متغطش بطبيعة لمعرفة العالم، فهو شغوف بالذات لرصد تفاصيل الأعياد والمناسبات والعادات التي تظهر غير ذات أهمية بالنسبة لنا اليوم، فقد احتوت كتب الرحلات العربية على موروث مهم، وصفوا فيه مسالك الطرق، وصنفو الأماكن والحيوانات، والثقافات والبلدان التي عرفوها في العالم التي حلو بها أو تحليوها، وقد يعken بعضًا من ذلك سغفهم بسرد العجائب والغرائب، حتى الرسائل التاريخية والجغرافية الخاصة بطبعية الأماكن كانت موسادة بحوادث وأخبار عجيبة، فهي بدلًا من أن تكتفي بذكر الحقائق الموصوفة نجدها قد تعمدت أسلوب الإثارة الأدبية عند القارئ المتلقى لهذه الحكايات^(١).

لقد تعود مؤلفو كتب التاريخ والجغرافيا والرحلات والرحلات والعجبات على حشوها بوقائع غريبة، وأمور مذهلة، وكانت خرافية، وقد قدمت الصين واليابان والسندي العجيبة والبعيدة موضوعاً طبيعياً لهذا النوع من الروايات، وهي القصص التي لا يمكن إثبات صحتها أو بطلانها، ولیندا صفت مواضيعها في واحد من الأجناس الأدبية الآتية:

كتب الرحلات.

كتب العجائب.

كتب الفرج بعد الشدة والضيق.

إن الحماس الذي عرفه العرب المسلمين للفتح ومن صرح الدولة الإسلامية سرعان ما طغى عليه حبهم للثقافة والافتتاح على العالم والترحال. وكانت الدوافع الأولى للسفر والرحلة عند المسلمين هي حاجتهم الأساسية لشن الرحال نحو مكة لأداء فريضة الحج، خاصة مع توسيع رقعة العالم الإسلامي، ثم ظهرت الحاجة بعد ذلك لزيارة العلماء والأولياء والصالحين للأخذ عنهم أو التبرك بمعرفتهم، فقد عرف عن المسلمين السفر طلباً للعلم، عملاً بالحديث الشريف: "اطلبو العلم ولو بالصين"، كما كانت الرحلة من الدافع المهمة التي ساهمت في تطور علم الحديث الذي نطلب

^(١) إن رحلة المسلمين الذين زاروا الصين خلال القرنون الوسطى، رافائيل إسرائيلي، ترجمة: أبو بكر أحمد باقادير، مجلة دراسات شرقية، العددان "١٩/٢٠٠٣" ، بيروت، ٢٠٠٣، ص ٥٨.

من علمائه الأتقياء، أن يدققوا في تفاصيل ناقل الحديث، وأماكن سكانه، وخلفيه الأسرية، وأمانته الشخصية لتأكيد أهمية ومصداقية وموثوقية النص الذي أورد فيه الحديث، أدى هذا كله إلى الإهتمام بالكتابات الطوبوغرافية والجغرافية والتاريخية، وقد تطلب هذه المجالات العلمية الجديدة قدرًا كبيراً من السفر، وأنتجت جنساً أدبياً هو أدب "الرحلة"، كما دأبة أدبية في حياة نسيج متين من الحقائق العلمية والتاريخية مع زركشتها أحياناً بزخرف خيالي خصب كان الرحالة يطوعونه لأغراض معلنة أو خفية^(١).

ويمكن اعتبار كتاب الرحلة تدويناً دقيقاً يومياً للمشاهد والملحوظات، لكن هذا النوع من الإنتاج الفكري والأدبي والجغرافي الذي عظم انتشاره في فترة متقدمة من تاريخ الإسلام لم يكن واضح الحدود، فهو فعل كنائي مناسب لكل فن لأنه يمكن أن يُسْكَن فيه أي شيء من التوسعات العلمية وفهارس المتألف وحكایات القبائل وغيرها^(٢).

وعلى الرغم من طف yan الطابع الوثائقي على هذا النوع من كتب الرحلات يبقى نوعاً من التعبير الأدبي الهجين والضبابي، لكن الاطلاع عليه يفضي إلى قيمة كبيرة قد تكون محصلة لمعارف جمة^(٣).

الرحلة إلى المشرق:

على الرغم من ارتفاع مستوى الكتابة التاريخية العربية وكتب الجغرافيا، فإن المعرفة المغاربية الإسلامية عن المشرق، والعكس يقىء متأثرة، وقليلة الدقة، حيث كان أغلبها متقللاً بالفجوات والأخبار الخاطئة أحياناً. لذلك كانت رحلة المقري للغرب والمشرق خلال الحكم العثماني الفرصة المناسبة للمغاربة والمغارقة لأن يوسعوا اتصالهم، بعدما كانت هذه الاتصالات تعرف فترات انقطاع.

على هذا الأساس يكون هذا النمط من الرحلة تأريخاً غير رسمي، أتاحه هذا النوع من الكتابة (أدب الرحلة)، استطاع أن يقدم الكثير من المعلومات عن المغرب والمشرق، ساهمت بلا شك في التعرّف بالمناطق على نطاق واسع، أكثر مما قدمته الأعمال التاريخية والجغرافية المتخصصة للطبع التوثيقي الذي اعتمده.

يطرح كتاب الرحلة إلى المغرب والمشرق لأبي العباس أحمد المقري جملة من التساؤلات الفكرية حول نشر الفكر والأداب المغاربية المرتجل إلى بلاد المشرق، وضمن هذا السياق تكشف

(١) الرحلة المسماة زيارتا الصحن خلال الفتوح الرستقى، مرجع سابق، ص 59-60.

(٢) الرحلة وكتاب الرحلات الأوروبي إلى المشرق حتى نهاية القرن الثامن عشر، جبور الدرببي، مجلة الشكر العربي، العدد الثاني والثلاثين، يونيو 1983، ص 58.

(٣) المشرق في أدب الرحلة الترسانين بين حربى 1914 و 1939، د. جان جبور، مجلة الشكر العربي، العدد 27، يونيو 1983، ص 70.

الرحلة ذلك التكامل الفكري والحضاري في مؤلفات الرحالة من خلال التواصل بين العلماء وطلاب العلم سواء عبر الرحلات أم عبر المراسلات والقراءات المختلفة، وفي الوقت ذاته تجلّى الحرص الشديد لدى المقري على الاحتفاظ بهويته المغاربية على الرغم من النتائج الحاصل أحياناً بين البيتين: المشرقية والمغاربية في التكوين الثقافي، إن هذا الشعور (الإحساس المغاربي) كان القاسم المشترك لدى رحالينا المغاربة على اختلاف موضوعاتهم وأسلوب كتاباتهم.

وحتى ظهور البعثات العلمية في القرن الثامن عشر، كانت الرحلة إلى المشرق نوعاً من التكملة لا غنى عنها لتنمية طالب العلم وتكتونيه الديني والمعرفي. كما كانت وسيلة للعالم للتعرف على عالمه ومماراته.

وأطلاقاً من الأهمية التي نلقيها على كتاب رحلة المقري إلى المغرب والمشرق رأينا ضرورة تقديميه ببعض الإسهاب، لكننا مع ذلك لا نرى فائدته كبيرة من الاستعاضة بهذه القراءة عن العودة إلى نص الرحلة ذاتها.

كلمة عن المؤلف: مؤلف كتاب الرحلة هو شهاب الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن أحمد يحيى بن عبد الرحمن بن أبي العيش بن محمد المقري التلمساني، المولود سنة 986هـ/1578م، والمتوفى سنة 1041هـ/1631م.

لبيان الهدف هنا، بسط القول عن حياة المقري، وإنما يمكن الافتصار على أهم ما لا بد منه، لأن حياة المقري مبسوطة في كثير من المصادر والمراجع، ويأتي في مقدمتها كتب المقري نفسه وهي *فتح الطيب*، *وروضة الأن*، *وأنزار الرياض*، *وفتح المتعال*، *وكتاب الرحلة* هذا.

ومن المصادر التي ترجمت للمقري، خلاصة *الأثر* للمحيى، ورحلة العياشي، وصفوة من انتشار محمد الأفراقي، ونشر العثاني للقادري وغيرها. أما المراجع الحديثة فنها أطروحة المقري وكتابه *فتح الطيب* لمحمد بن عبد الكريم، وكتاب المقري صاحب *فتح الطيب* للجنحاني، وترجم إسلامية لعبد الله عنان، والمقري لعثمان الكعاك، والزاوية الدلالية لمحمد حجي، وتحقيق كتاب الرحلة لمحمد بن معمر.⁽¹⁾

وال المقري ابن عائلة وابن مدينة على حد تعبير الدكتور محمد بن معمر، فهو ابن عائلة المقري ذات التاريخ العريق التي تعود أصولها إلى القبيلة العربية الشهيرة وهي قريش، وقد ثبتت قرishiّة هذه العائلة المقري نفسه وابن الخطيب وابن خلدون وابن الأحمر وابن مرزوق.

ثم إن المقري ابن مدينة هي تلمسان (الجزائر) حيث ولد ونشأ وقرأ وتعلم، وكانت المدينة عاصمة للدولة الزيانية لعدة قرون قبل مجيء العثمانيين، فاشتهرت برصيدها الثقافي الكبير لكثرة علمائها، وتتنوع علومها، وتعدد مكتباتها، ووفرة مدارسها. وفي التاريخ الذي ولد فيه المؤلف كان قد مر على دخول الأتراك العثمانيين المدينة ثالثة عقود من الزمن، الأمر الذي أفقدها أهميتها العلمية

⁽¹⁾ رحلة المقري إلى المغرب والمشرق، أبو العباس أحمد المقري، تحقيق: د. محمد بن معمر، مكتبة اليرشاد، الجزائر، 2004، ص 5.

والسياسية، بسبب معاملة الأتراك لأهلها، وكذلك الحروب والفتنة الداخلية التي كانت قد عرفتها الدولة الزيانية في أخرىات أيامها، وعلاقتها بالإسبان في وهران، وضغط بنى وطاس ثم السعوديين عليها من الغرب والشانزليز من الشرق، كل ذلك دفع الكثير من علمائها وأدبائها وشرفائها من فقدوا الشعور بالراحة إلى الهجرة منها شرقاً وغرباً، وقد اكتفى المقربي بالأذى عن بقى من العلماء والفقهاء مقيماً لم يهاجر. ^(١)

وفي الثالثة والعشرين من عمره غادر تلمسان قاصداً مدينة فاس التي حل بها في صفر سنة 1009 هـ، ومنها إلى مراكش حيث اتصل بأبي العباس أحمد المنصور الذهبي، أشهر سلاطين السعوديين وقمة مجدهم وواسطة عقد منكهم، الذي اشتهر بعظامه الأعمال، وكانت فكرة حكمه من أثرى فنرات التاريخ السعدي سياسياً واقتصادياً وثقافياً. ^(٢)

ومكث المقربي هناك متن克拉ً بين فاس ومراكنش، عايش خلالها أحداثاً سياسية بارزة في تاريخ المغرب، من أهمها وأشير لها لزمه العرائش، وبعد موت المنصور الذهبي دخل المغرب الأقصى مرحلة اتسمت بالصراع والتظاهر حول العرش بين الأبناء الثلاثة: أبو عبد الله محمد الشيخ المأمون، وأبو فارس عبد الله الوانق، وزيدان الناصر. وفي خضم الصراع بين الأخيرة الأمراء استقل أمر الأمير زيدان الذي نكلم به أهل فاس وسائر بلاد المغرب في الوقت الذي ازدادت فيه سمعة المأمون سوءاً، إذ رفضته القلوب وضاق أهل فاس بشؤمه ذرعاً. ^(٣)

وبسبب هذه العزلة انتقل المأمون إلى العرائش ومنها إلى القصر الكبير، وهناك اتخذ قراره الخطير وهو طلب النجدة من نصارى الإسبان لتمكينه من العرش. ولما خاف المأمون الفضيحة وإنكار الخاصة والعامة عليه صنعته، احتال وكتب في ذلك سؤالاً إلى علماء فاس وغيرها يطلب فتوى تجيز له فدي أولاده من أيدي الكفار. فانقسم الفقيهاء والعلماء في موقفهم من هذه الفتوى إلى طوائف ثلاثة بين مبيع للمأمون ما فعل اتفاء لشره وخوفاً من بطشه، وبين منكر عليه عمله ومغلوط له في العلام، وبين مختلف عن الآنفاظ حتى تصدر الفتوى عن غيره، وكان المقربي من الطائفة التي اختفت. ^(٤)

وقد قدرت العامة والخاصة في فاس هذا الموقف من المقربي واعتبرته تصرفاً شرعاً وازداد احترامها له. وبعد مدة من هذه الفتنة رقى إلى أعلى منصب في جامع القرويين وذلك سنة 1022 هـ تاريخ وفاة الشيخ أبي عبد الله محمد الهاوري خطيب الجامع. غير أن المقربي أحسن بأن الأمور تسير على غير ما يرام بسبب التطورات الخطيرة التي عرفها المغرب الأقصى، لذلك قرر الرحيل، سيماناً وأنهم بالميل إلى عرب الشرافة. ففي أواخر سنة 1027 هـ/ غادر المغرب الذي أصبح

^(١) المصادر السابقة، ص 06.

^(٢) نفح النشب، المغربي، دار صادر، ج ١، ص ٣٧.

^(٣) المصادر السابقة، ص ٣٩ وما يليها.

^(٤) رحلة الشريطي إلى المغرب وانشريق، ص ٦.

أمنه منعدماً وأوضاعه متدحرة، تاركاً وراءه زوجته وأبنته وخزانة كتبه، بعد أن قضى فيه أربعة عشر عاماً.⁽¹⁾

ومن ميناء نطوان ركب السفينة التي عرجت به على الجزائر وتونس فوسّة وصولاً إلى الإسكندرية ومنها إلى القاهرة التي دخلها في رجب من عام 1028هـ، وفي ذي القعده من السنة نفسها توجه صوب مكة المكرمة وأدى العمرة وبقي هناك ينتظر موسم الحج، وبعد أداء الفريضة توجه إلى المدينة المنورة لزيارة قبر الرسول صلى الله عليه وسلم. وفي شهر محرم من 1029هـ/1620م عاد المقربي من الحرمين الشريفين إلى مصر.

ومنذ ذلك التاريخ أخذ يكرر السفر من القاهرة إلى الحرمين الشريفين وبيت المقدس ودمشق، فكان دخوله إلى مكة المكرمة للحج خمس مرات، وزيارته للمدينة المنورة سبع مرات، أما بيت المقدس فقد سافر إليه ثلث مرات، وأما دمشق فقد رحل إليها مرتين، وعند عزمه العودة إليها والاستقرار بها في المرة الثالثة وفاته الأجل، فيكون المقربي قد قضى حوالي أربعة عشر عاماً متقدلاً بين مصر والجاز والعاصمة، كلها في طاعة الله وعبادته وتدريس العلم والتأليف ووضع المصنفات المختلفة حتى وفته العtiny سنة 1041هـ/1632م بالقاهرة.

وقد ترك المقربي وراءه ثروة هائلة من المؤلفات التي كتبها بتلمسان وفاس ومصر والجاز والشام في فنون الأدب والتاريخ والفقه والعقائد، وهي تقارب الأربعين تأليفاً حسب ما أحصاه محمد بن عبد الكريم صاحب "المقربي وكتابه نفح الطيب"، وآوردها المحقق في مقدمته.

كتاب رحلة المقربي إلى المغرب والمشرق:

ليس ثمة أدنى شك في أن هذا الكتاب من وضع أبي العباس أحمد المقربي، إذ لا تكاد تخلو صفحة من صفحاته من ذكره أو الإشارة إليه، سواء من خلال توقيعاته في آخر رسائله وقصائده التي كان يبعث بها إلى غيره، أو مكان يبعثه غيره إليه، أو في سياق الحديث عن نفسه.⁽²⁾

ويذكر محقق الرحلة الدكتور محمد بن معمر أن المخطوط قبل أن يؤول إلى جورج ديلغان كان في مكتبة الشيخ حميدة بن محمد العمالى وهو ما يستفاد من التوقيع المقيد على إحدى صفحات المخطوط بخط وجبر مخالف.⁽³⁾ والشيخ العمالى من موالي العاصمة فى بداية القرن التاسع عشر، تتلمذ لعلماء عصره أمثال محمد بن الشاهد ومصطفى الكبايطى وحمودة المقايسى وأحمد بن الكاھية ومحمد الصالح الضوى وغيرهم، تولى مناصب شرعية سامية ووظائف دينية عالية، منها القضاء والفتوى والإماماة والتدريس، وكان جماعة لكتب مشهوراً بين العلماء باقتداء نفاثتها ونواذر المخطوطات حتى صار مضرب الأمثل في ذلك بين علماء المغرب. توفي سنة 1873م بالجزائر

(1) المصادر السائش، ص 6.

(2) رحلة المقربي إلى المغرب والمشرق، تحقيق: د. محمد بن معمر، ص 69.

(3) المصادر السائش، ص 5.

العاصمة.

ونسجل خطوة جديدة مع تحقيق كتاب الرحلة في فهم المقرى، حيث استوفى المحقق الدكتور محمد بن معمر شروط التحقيق الضرورية، وقد تطلب هذا العمل الشاق من الباحث جهداً غير يسيراً لترتيب المادة وتبويتها خاصة إذا علمنا أن المخطوط المعتمد عليه مبتوء، حيث فقدت بدايته ونهايته مما حدا بالمحقق إلى إجراء تصميم جديد في ترتيب المادة فوضع عناوين وأرقاماً، وبوب المتن، فأعطاه وجهاً لائقاً يسرّ قراءته، بالإضافة إلى تبييج مقدمة وافية عن المؤلف والعاصر، والمدونة المحققة وأسلوب الكتابة وغيرها من الأمور الضرورية في هذا المجال.

ونقدر بشكل خاص المحاولة المنهجية للمحقق الهادفة إلى تسهيل القراءة بما وفره من فهارس للآيات القرآنية والأحاديث النبوية، وفهارس للأعلام وأخرى للأماكن والبلدان، وبما أثبته من مصادر ومراجع للتحقيق، وكلها أمور تشهد على جدية هذا الباحث وحرصه على الدقة العلمية في ثبت المعلومات ومناقحتها وتغريج بعضها بشكل ينمّ عن ذكاء حاد.

عنوان الكتاب:

أما فيما يخص عنوان الكتاب، وهو رحلة المقرى إلى المغرب والشرق، يذكر المحقق في المقدمة أنه لم يعثر على كتاب بهذا العنوان ضمن قائمة مؤلفات المقرى التي وضعها متزوجوه القدامى والمحذون، كما انعدمت الإشارة إلى أي عنوان في تابيا الرحلة من طرف المؤلف. ويؤكد هذا الإشكال محقق الرحلة الذي اعتمد نسخة واحدة في التحقيق مبنية البداية والنهاية، إلا أن ما يمكن الاطمئنان إليه هو أن كتبأ أخرى للمؤلف لا تزال في حكم المفقود، وأن بعض عناوينها تتبع على احتمال تطابقها مع محتوى الرحلة مثل كتاب الغث والسمين والرث والثمين، والبداية والنهاية، وغيرها.

يسنقد من محتوى الكتاب أنه من المؤلفات الأخيرة التي وضعها المقرى، حيث ذكر أن أحمد ابن شاهين وهو الذي اقترح عليه تأليف كتاب نفح الطيب، قد استعاده إلى بيته في محرم سنة 1041هـ حين زار دمشق للمرة الثانية، قبل عودته إلى القاهرة ووفاته بها في جمادي الثانية من السنة نفسها، فالمدة الواقعة بين التاريخ الوارد في الكتاب وبين تاريخ وفاته أقل من خمسة أشهر، ويدوّن أن أخبار المقرى قد انقطعت ابتداء من أول ربيع الأول سنة 1041هـ وهو التاريخ الذي بعث فيه رسالة إلى شيخه محمد الدلائني صاحب الزاوية الدلائنية.

يحتوي كتاب الرحلة على معلومات هامة، تتعلق بحياة المقرى الشخصية في تلمسان والمغرب الأقصى ومصر والشام والحجاج، يعالج في الرحلة الحياة الثقافية والأدبية في عصره، وتتضمن الرحلة معلومات تاريخية عن بلاد المغرب وأرض الحجاج واليمن، وبعض القضايا الفقهية والعقدية وغير ذلك.

وما يلاحظ عموماً هو أن الرحلة لم تكن مجرد مشاهدات سياحية كما هو الشأن في أدب

الرحلات، ولم تكن أيضاً صادرة عن حاجة سياسية أو طائفية وإن خاللت الرؤية الذاتية التي اتسعت عبر الرحلة لنجدو معبرة عن السياسة والمجتمع، فالمرقي لم يعن كثيراً بوصف ما شاهده من مظاهر العمران في المدن التي زارها في الشرق أو المغرب، ولعل السبب في ذلك يعود إلى أن هذه المظاهر أضحت من الأمور المعروفة لدى الناس؛ فلا تصور للمؤسسات السياسية أو الاقتصادية، ولا وصف للشوارع والحدائق والساحات العامة، وإنما التفت المرقي إلى أعمق من ذلك، إلى مظاهر الحياة العلمية، فوصفاً ينم عن خبرة وثقافة عاليين لم نلمسهما عند من سبقة من الرحاليين.

جديد ما يتضمنه كتاب الرحلة:

يتمثل جديد ما يتضمنه كتاب الرحلة في خصوصية المعلومات المتصلة بجانب تتعلق بحياة المؤلف الشخصية، الأمر الذي يجعل طروحات مترجميه في حاجة إلى مراجعة وتدقيق، فقد ذكر مترجموه القديمي والمحدثون⁽¹⁾ مثلاً أنه بني بأمرأتين فقط وهو زوجته المغربية التي بني بها أيام إقامته في فاس وولدت له أثني سنة 1026هـ كما أخبرنا في هذه الرحلة، وحين رحل إلى الشرق ترك المرأة وأبنتها ولم يعد إليهما، وألما الزوجة الثانية فهي مصرية من عائلة السادات الوفاينيين وقد بني بها عندما استقر في القاهرة. غير أن نصوص الرحلة تفيد بأنه تزوج بثلاثة نساء وليس الثنتين فقط، فقد بني قبل المغربية والمصرية بأمرأة تلمسانية وهي بنت المفتي محمد بن عبد الرحمن بن جلال التلمساني مفتي تلمسان وفاس، ولم يخبرنا المؤلف فيما إذا كان زواجه منها قد تم بتلمسان أو في مدينة فاس وتاريخ ذلك⁽²⁾.

وأما أولاده فقد أخبرنا مترجموه أن المرقي لم يرزق طوال حياته سوى باثنتين فقط، بنت المغربية والتي عاشت حتى تزوجت، وبنت المصرية التي توفيت صغيراً، وأنه لم ينج ذكره، ولكن نصوص الرحلة تثبت العكس، فهي تؤكد أنه رزق بذكر من زوجته المصرية وأسمه محمد المكي، وقد وردت الإشارة إلى ذلك في ثلاثة مواطن من الرحلة، وقد مات ولده صغيراً وقد تلقى المرقي سيلام من رسائل التعزية أورد بعضها المتعلق بابنته في نفح الطيب.

أما عن أسباب رحلته من المغرب الأقصى إلى الشرق، فقد اضطربت حولها الآراء واختلفت الأقوال وإن كانت في مجملها تتفق على أنها سياسية، ومنها أن سلطان المغرب هو الذي أجبر المرقي على مغادرة المدينة، وأنه خرج متخفياً، وهو رأي غير سديد بدليل ما ورد في الرحلة من

⁽¹⁾ من ترجمة المنسري: ابن عبد الكريم محمد، المغربي وكتابه نفح الطيب، دار مكتبة الحياة، بيروت (د.ت).

-الباحثي الحبيب، المغربي صاحب نفح الطيب، مطبعة النهضة، تونس 1955.

-حسن محمد، الغني، المغربي، صاحب نفح الطيب، مطبعة الدار الشربية للطباعة والنشر، القاهرة، 1966.

-بعض مقدمات اختيارات الكتاب نفح الطيب، كمقامة الدكتور إحسان عباس (1968)، ومقدمة المحقق: مصطفى السنان وأخرين (1978).

⁽²⁾ رحلة المرقي إلى المغرب والشرق، تحقيق: د. محمد بن معمر، ص 10.

أن المؤلف هو الذي استأذن ملك المغرب صاحب فاس وهو الغالب باش عبد الله بن المأمون في السماح له بالرحيل. وقد أذن له في ذلك وكتب في شأنه رسالة من إنشاء محمد بن أحمد الفاسي إلى سلطان الحجاز شريف مكة يخبره عن قدوة المؤلف إليه ويبلغه عن علمه وفضله ومكانته ويوصيه به خيراً⁽¹⁾.

كما أن هناك مسألة هامة تتعلق بنزول المقربي مدينة الجزائر وتونس وسوسة واتصاله بعلماء هذه المدن وهو في طريق الرحلة من المغرب صوب الشرق. وباستثناء إشارة المقربي في منظومته فتح المتعلق إلى أنه نزل بهذه المدن فإن بقية المصادر لم تشر إلى ذلك فقط، لكن نصوص الرحلة تؤكد لنا نزوله بهذه المدن واتصاله بعلمائها وتاريخ ذلك، إذ يخبرنا المقربي أنه نزل بالجزائر العاصمة يوم الخامس والعشرين من ذي الحجة سنة 1027 هـ، حيث خرج إلى رأس تنفورة صحبة جماعة من الأعيان منهم مفتني الخنفية الخطيب محمود بن حسين بن قرمان، والشاعر الأديب محمد بن راس العين الذي تبادل معه نظم الشعر المناسبة لهذا الاجتماع، كما التقى بعالم الجزائر وفقيهها الشيخ سعيد قورة (ت 1066 هـ)، الذي كان قد رافقه في الأذن عن عمه سعيد المقربي.

وأشناء هذا اللقاء لا غر سعيد قورة المؤلف في لفظ القوس نثراً فأجابه، كما لاغزه في لفظ الصنبر بستة أبيات، وأجابه المؤلف بأحد عشر بيتاً في حل هذا اللغز⁽³⁾.

ومن جملة ما قال المقربي في مدح مدينة الجزائر المحروسة وعلمائها:⁽⁴⁾

جزائر الغرب لا تطررك أحزان	يا بهجة الجهير طابت منك أزمان
وزادك الله يا أرض الجهاد على	فكم علا فيك إسلام وإيمان
وصنانك الله من كيد العدى وغدا	للنصر والعز في مفناك إدمان
وزانك الله بالشيخ الذي بهرت	علومه أوحد العلي يا سليمان
فاعذر محباً قصير الباع مفتريا	عن معهد الأنس والأحباب قد بانوا

ثم غادر مدينة الجزائر وركب البحر متوجهاً إلى تونس، ولما وصلها اتصل بالشيخ أبي عبد الله محمد تاج العارفين بن أبي بكر العثماني التونسي إمام وخطيب جامع الزيتونة، وقبل أن يقدم عليه كتاب إليه يطلب منه الإجازة، فأجابه المقربي محيزاً في قصيدة فاقت الأربعين بيتاً وذلك في شهر صفر من سنة 1028 هـ، وهو على وشك أن يركب البحر مواصلاً رحلته نحو مصر. وقد أخبرنا المقربي في نفح الطيب أن السفينة ظلت على حذر شديد أثناء مدة السفر من قراصنة الإفرنج

⁽¹⁾ رحلة المقربي إلى المغرب والشرق، ص/5.

⁽²⁾ المصادر السابق، ص 10 / 11 - 12.

⁽³⁾ المصادر السابق، ص 72 - 73.

⁽⁴⁾ المصادر السابق، ص 74.

خصوصاً أهل مالطة الذين كانوا يطاردون مراكب المسلمين في عرض البحر الأبيض المتوسط، وأن وصوله إلى مصر كان بعد خوض بحار، يدهش فيها الفكر ويحار، وأما عن تاريخ دخول مصر فقد أخبرنا في نفح الطيب أن ذلك كان في رجب سنة 1028هـ، وهو ما أكدته تلمذة عبد الباقى الحنبلى حين أشار إلى أن المقرى لما دخل رجب افتتح البحارى فأتى بما هو أعجب وكان حافظاً لأبيها. غير أن كتاب الرحلة يعطي تفاصيل أكثر ويزيل بعض اللبس حين يثبت أن المقرى حل بالإسكندرية، بعد رحلته الشاقة في البحر في شهر جمادى الأولى 1028هـ، وتكون كلمة مصر الواردة في النفح وفي نص الحنبلي إنما تعنى القاهرة وليس القطر المصرى، وعليه فلا تناقض بين النصين وقد ورد في الرحلة أنه قبل دخوله القاهرة أكمل تأليف كتابه إتحاف المغرم المغنى بتكمليل شرح الصغرى وهو من العقاد.

كما يحتوي كتاب الرحلة على مخاطبات ومحاتبات ومساجلات ومراسلات المؤلف مع أعيان عصره، من فحول الأدباء والشعراء، والعلماء والفقهاء، والقضاة والأمراء ورجال الإفتاء من المغرب العربي ومصر وأرض الحجاز وبلا الشام، ومن هؤلاء: محمد بن يوسف الكلشني، وأبراهيم بن محمد الأكرمي، ومحمد بن علي الحريري، وأبو بكر الدلاني وأبنه محمد، وفتح الله بن محمد البيلوني، ومحمد بن راين العين، وسعيد قدورة، وأبيوبن أحمد الخلوتي، وأحمد شهاب الدين الغنيمي، وغيرهم من الأعلام الأعيان الذين حفلت بهم الرحلة.

كما يتضمن كتاب الرحمة مظهراً من مظاهر النشاط الثقافي للمؤلف، وهو المعنون في إجازاته
النظمية والنشرية التي أجاز بها طبته وعلماء عصره، وقد فاقت العشرين إجازة، أما عن إجازات
العلماء له، فقد تضمن الكتاب إجازة واحدة في هذا الشأن، وتتعلق بإجازة الشيخ أحمد بن عبد
الرحمن بن محمد بن عبد الوالد الصيفي المالكي المصري للقرني، ونجاعت مطولة ومؤرخة في
شهر ربيع الأول سنة 1029 هـ.

كما يحتوي كتاب الرحلة على مجموعة كبيرة من القصائد والمقطعات من نظم المقرري وبعض أدباء عصره، والكثير منها جاء في فن المدح سواء أكان المؤلف مادحاً أم مدحوباً، ويبدو أن هذه الظاهرة موجودة في باقي كتب المؤلف. ومن الفنون التي شاعت في عصر المؤلف ظاهرة التغريب نظرياً ونثراً، وقد احتوى الكتاب على بعض النماذج من هذه الظاهرة. ومن لاعز المقرري عالم الجزائر وفقيها سعيد قدورة، وإبراهيم السحوري، وعلي بن أحمد الفاسي في لفظ أمس، ومحمد بن عبد الرحمن الأعشن في كلمة رمضان.

وَمَا جَاءَ حَوْلَ لِفَزِ سَعِيدٍ قُدُورَةً مَالِيَّلِيًّا: كَتَبَ إِلَى مَفْتِي الْجَزَائِرِ وَعَالْمَهَا وَإِمَامَهَا وَخَطَبِيهَا
الْأَخْرَى فِي اللَّهِ سَيِّدِ سَعِيدٍ الشَّهِيرِ بِقُدُورَةٍ حَفَظَهُ اللَّهُ مَلْفَزاً فِي الْقَوْنِ:

يا بارعاً أربى على ذوي النهى
لاظهراً فراد في كتاب الله

في السفر المبرور تستطبه

لحل مشكل غرراً وأفهمها
كتفاب قوسين النبي العربي
الفائزين بمزايا إثترته
السعادة العاملين الجلة

ولم يثن فيه واصطحبه

فأجابه المؤلف بما نصه:
 الحمد لله الذي ألهما
 وصلواته على المقرب
 ثم الرضى عن صحبه وعترته
 ووارثيه علماء الملة

وبعد:

يا صدر الكمال والورع فقد أثنا نظمك الذي عجز عن ألفاظه قاربها، فأسلم القوس إلى باريها،
 وكيف لا وقد رمى عنها، فلم تحط شريذ الفهم... (١)

ولم يخل الكتاب من الإشارات والمعلومات التاريخية التي جاءت مت坦رة في ثناء، وقد تضمنتها رسائل المؤلف إلى بعض أعلام عصره، فإن كان المقري قد اهتم تخصيصاً بمسائل الحديث والفقه والبلاغة والتلغير والشعر والأخبار فلأنها بدون شك كانت تعتبر من المسائل المركزية، وأنها من الأهمية بحيث يتبعها الانطلاق من فهها وتوضيحها قبل التصدي لأية مسألة أخرى، وعبر نقش هذه العلوم والمعارف التي كرس لها المؤلف جزءاً كبيراً من حياته، برهن أبو العباس المقري اللطمساني كيف شارك المغاربة في تطور الحياة الفكرية والسياسية والثقافية والدينية في البلاد الإسلامية، كما يعود إليه الفضل في تعريف المغاربة بما كان يجري في المشرق من حركة علمية وأدبية، وتقريب ما كان يجري في المغرب إلى المشارقة، إضافة إلى أنه نبه إلى نقاط التقاء كثيرة بين المذاهب الفكرية والدينية في العالم الإسلامي، حيث انطلق منها للبحث عن فهم أكثر شمولًا لما يجمع بينهما، بعيداً عن الصراعات السياسية والمذهبية، وأمور الحكم، وقد خلت الرحلة من كل ذلك، غير أن ما يلاحظ حول بناء الرحلة هو الانقطاع الغريب بين الموضوعات، فليس بها من معيزات الخطاب المتعارك شيء يذكر، يأخذ فيه البعض برقاب البعض الآخر، فلا يربط المعنون خطيطاً واصلاً، ولا يجمع المادة ناظم منسجم، وإنما يقوم بناؤها على تشكيل مادة نصية كان المؤلف يتلقاها من أقرانه العلماء من تقرير أو مذكرة، أو ما كان يصدر عنه من إجازات ومدح وشكر، أو من تلغير ومراسلات، كما أن هذه المادة النصية لا تخضع لأي بناء كرونولوجي أو جغرافي معين، حيث تبدأ الرحلة في الصفحة الأولى، بالحديث عن علماء مصر والجهاز وهي مرحلة لاحقة زمنياً في رحلة المقري وإنما كان تجميعها في مؤلف واحد خاصاً لحس حاولنا تتبعه في المدونة فلم نقف على ما يوصل الأجزاء والقرارات والمداد، اللهم إلا المواضيع التي لا تكاد تخرج عن المحاور

(١) رحلة المشعر إلى المغرب والمشرق، ص ٧٢.

الآية:

الستريت-الافتاء-الإجازات-أسئلة حول فنون البلاغة والنحو-التلغيز-المدح-المراسلات-
التجوي:

كما يلاحظ تداخل كبير بين أخبار ورد ذكرها في نفح الطيب، أعيد ذكرها في الرحمة، وقد يرد تكرار الحادثة نفسها في نص الرحمة ذاتها، ولعل ذلك يعود إلى أنَّ المؤلف كان يعتمد في تأليفه على الذاكرة والحفظ دون سواهـا؛ فلم تكن معه في دار الهجرة (القاهرة) مستندات أو مصادر يرجع إليها، اللهم إلا ما علق بذاكرته من معلومات. ولا تستبعد من جهةـا أن يكون هذا التكرار نتيجةً لـإرهـاق أصحاب الرحلـة بعد هذه الرحـلة التي تميزـت بـكثرة الحـركة والتـأليف. بـقى أن نقول إنَّ أسلوب المـقري في هذا الكتاب لا يختلف كثيرـاً عن أسلوبـه في بـقية كـتبـه وـمخطوطـاتهـ، فقد حـاز قـصب السـبق في فـنـيـنـ المنظـومـ والمـنـثـورـ، وـذـكـرـ شـهـادـةـ مـعاـصـرـيهـ، كما أنه صـاحـبـ نـثرـ علمـيـ سـلسـلـةـ التـركـيبـ، فـربـ المـعـنىـ، مجردـ منـ أـسـالـيـبـ الـكتـابـةـ وـالتـورـيـةـ وـماـ شـابـهـاـ. أما نـشـرـ الفـنـيـ المـسـجـعـ فهوـ منـينـ التـركـيبـ، قـوـيـ الـبـنـيـانـ، حـسـنـ الـدـيـاجـةـ، جـيدـ السـبـكـ، فـيـ حينـ اـمـتـازـ نـثرـ الـمـرـسـلـ بـبـساطـةـ التـركـيبـ، وـقـصـرـ الجـملـ، وـجـزـالةـ الـلـفـظـ. وـعـلـىـ الـعـوـمـ قـاـبـ الـمـقـريـ كـانـتـ لـهـ الـبـلـطـولـيـ فـيـ تـقـدمـ فـنـ النـثرـ فـيـ وـفـتـ كـادـ الـإـنـتـاجـ الـعـلـمـيـ يـقـتـصـرـ عـلـىـ شـروـجـ الـفـقـهـ وـمـنـامـاتـ التـصـوـفـ.

三

المصادف والمراجعة:

- يونيو 1993، (عدد حول الاستشراق: التاريخ والمنهج والصورة).
 ٤- الرحالة المسلمين الذين زاروا الصين خلال القرون الوسطى، راقبل بيرناتلي، ترجمة: أبو بكر أحمد باقader، مجلة دراسات شرقية، العددان ١٩/٢٠، ٢٠٠٣، ص ٥٨.
 /فتح الطريق من غصن الأندرس الرطيب، المقري شهاب الدين أحمد، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٩٦٨.
 ٥- رحلات المغاربي إلى المغرب والشرق، أبو العباس أحمد المقري، تحقيق: د. محمد بن معمر، مكتبة الرشاد للطباعة والنشر، الجزائر، ٢٠٠٤.
 ٦- مجلة الفكر العربي، العدد الثاني والثلاثون،



ابن الأكفاني ومؤلفاته

د. نشأت حمارنة^(١)

يبعد ابن الأكفاني واحداً من العلماء الموسوعيين العرب الذين لم ينالوا ما يستحقونه من شهرة في حقل (تاريخ العلوم)، ذلك أنه عاش في مرحلة متأخرة نسبياً من عصر ازدهار الحضارة العربية الإسلامية.

وفي الحقيقة فقد نال العلماء العرب شيرتهم في الأوساط الأكademie الغربية، وفي دوائر الاستشراف بسبب وصول أعمالهم إلى اللاتينية في عصر نهضتها. ومن المعلوم أن أوروبا ظلت بحاجة إلى ترجمة العلوم العربية حتى بدايات القرن الثالث عشر، ثم اكتفت ولم تعد تبحث عن مصادر عربية جديدة. وعلى ذلك فإن أعمال ابن الأكفاني – التي ظهرت في بداية القرن الرابع عشر – ظلت مجهلة في أوروبا، بمعنى أنها لم تكن من المصادر العلمية العربية التي نهلت منها أوروبا اللاتينية إنشاء عملية نقل العلوم العربية إلى الغرب في القرنين الحادى عشر والثانى عشر. ولم تألفت الدوائر العلمية الأوروبية إلى ابن الأكفاني إلا حديثاً، وقد أهتم بهذا الأمر مؤرخو العلم الغربيون في نطاق تأريخهم للعلوم العربية.

مصادرو الدراسة

لابن الأكفاني اثنان من تلامذته:

أولاهما: صلاح الدين الصندي^(٢) في كتابه (الوافي بالوفيات)^(٣).

^(١) باحث من الأردن.

^(٢) انظر الصندي سنة 764 م - 1364 م).

^(٣) انظر: الوافي بالوفيات 2: 25 - 27.

ويشير الصندي صنفة 25 السطر 9، 1/3 - 1/4، ومنصفة 26 السطر //:

— قرأت عليه من كتاب أقليدس... يمكن بناء على ...

وَثَانِيهِمَا: ابْنُ فَضْلَ اللَّهِ الْعَمْرِي^(١) فِي (مسالك الأبصرار في ممالك الأمصار) معتمداً على ما كتبه الصنفي، وعلى مصادر أخرى شفوية^(٢).

وقد صارت ترجمة الصنفي لابن الأكفاني أساساً للترجمات المتأخرة في كتبها:

– ابن قاضي شهبة^(٣) في تاريخه.

– وابن حجر العسقلاني^(٤) في (الدرر الكامنة في أعيان الملة الثامنة).

– والشوكاني^(٥) في (البدر الطالع بمحاسن منْ بَعْدِ الْقَرْنِ السَّابِعِ).

كما أنتا نجد ذكرأ لابن الأكفاني في مصادر أخرى من أمثل:

– بدائع الزهور لابن إياس^(٦).

– والسلوك لمعرفة دُولَ الْمُلُوكِ لِلمقرizi^(٧).

– وكشف الظنون للحاج خليفة (حاجي خليفة)^(٨).

– وإيضاح المكنون (ذيل كشف الظنون) للبغدادي^(٩).

– وهدية العارفين للبغدادي^(١٠).

وفي العصر الحديث ترجم له أحمد عيسى في (معجم الأطياط)^(١١) وقد أخذ أحمد عيسى ترجمته هذه عن ابن فضل الله العمري.

– فَوَرَاتُ عَبْدِ مُنْتَهَى... مُنْتَهَى نَحْسِنِ سَرَجِ.

– وَفَوَرَاتُ عَنْهِ أَوْلَى الإِشَارَاتِ... نَكَانْ يَجَدُ...

– وَفَوَرَاتُ عَنْهِ مِنْ تَصَانِيفِهِ.

وكان الصنفي قد روى عن ابن سيد الناس (الشيخ فتح الدين محمد بن محمد البعمري).

(١) توفي ابن فضل الله العمري سنة 749 هـ - 1348 أو 1349.

(٢) وأحد ابن فضل الله العمري في ترجمته لابن الأكفاني عن الشافعية ضياء الدين يوسف بن الخطيب، وعن الصادر جد الدين الشافعى من معارف ابن الأكفاني.

ويشير ابن فضل الله العمري: (.. وَفَوَرَاتُ عَلَيْهِ).

ويشير هذه العبارة عن ابن فضل الله العمري أحد عيسى في (معجم الأطياط) الصفحة 356 السطر 14.

(٣) ابن قاضي شهبة: تقى الدين أبو بكر بن أحمد الأستاذ الدمشقى التوفى سنة 851 هـ - 1448 م.

(٤) ابن حجر العسقلاني: شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد التوفى سنة 852 هـ. الدرر... 3: 279.

(٥) الشوكاني: محمد بن علي التوفى سنة 1250 هـ. البدر... 2: 79 - 80.

(٦) بدائع... 1: 523.

(٧) المسلم... الجزء 2 الفصل 3 ص 797.

(٨) كشف... ط. بغداد (الشى) 1: 66, 736, 737, 1211, 1474, 1490, 1490, 1542, 1935, 1990.

(٩) إيضاح... ط. بغداد (الشى) 2: 692.

(١٠) هدية... ط. بغداد (الشى) 2: 155.

(١١) معجم الأطياط صفحه 354 - 357.

كما ترجم له الزركلي في (الأعلام)⁽¹⁾.

و عمر رضا كحاله في (معجم المؤلفين)⁽²⁾.

ويعد الفضل في التعريف بابن الأفانى في العصر الحديث إلى الأستاذين هيرشبرغ وبوروكلمان فقد ذكر هيرشبرغ⁽³⁾ كتاباً لابن الأفانى في (طب العيون)، وأعطى بوروكلمان⁽⁴⁾ قائمة بأسماء بعض مؤلفاته المحفوظة في المكتبات المعنية بالمخخطوطات العربية.

وعن هيرشبرغ وبوروكلمان أخذ سارتون⁽⁵⁾ وعن المصادر العربية وعن هؤلاء المؤلفين المعاصرين أخذ الباحثون المتأخرون⁽⁶⁾.

وبعد ذلك وصف عدد من العلماء بعض المخطوطات المنسوبة إلى ابن الأفانى ومن هؤلاء: ديتريش⁽⁷⁾، وشنشن⁽⁸⁾، والنقيبendi⁽⁹⁾.

توجة ابن الأفانى

هو محمد بن إبراهيم بن ساعد⁽¹⁰⁾، والأنصارى السنجاري⁽¹¹⁾ المصرى⁽¹²⁾. شمس الدين⁽¹³⁾.

أبو عبد الله⁽¹⁴⁾. المعروف بابن الأفانى⁽¹⁵⁾.

وتنعنه بعض المصادر بالحكيم⁽¹⁶⁾ وأخرى بالشيخ⁽¹⁾.

⁽¹⁾ (العلماء) 6: 189.

⁽²⁾ .

⁽³⁾ معجم المؤلفين 8: 200 – 201.

⁽⁴⁾ هيرشبرغ: (كتب العين...) لأنانية ص 93. (تاريخ طب العيون) لأنانية ص 82.

⁽⁵⁾ بوروكلمان: (تاريخ الأدب العربي) لأنانية، ط 2: 137 – 171. الندي (الشجاع) 2: 169 – 170.

⁽⁶⁾ سارتون: (مقدمة في تاريخ العلم) بالإنجليزية، 3: 899 – 901.

⁽⁷⁾ وشنشن: سامي حمارنة (شنشرناها...) بالإسكندرية، ص 26. أوبلمان (الطب في الإسلام) لأنانية. 178 – 192.

⁽⁸⁾ 193، 213. العنودى: (تاریخ الطب العراقي) ص 500. فرات فائق خطاب (الحالة عند العرب) ص 32. كمان

⁽⁹⁾ (الناسري: (تاریخ الطب العربي) 2: 459 – 460.

⁽¹⁰⁾ ديتريش (لأنانية) 166 – 167.

⁽¹¹⁾ وشنشن (مخطوطات الطب...) 15 – 16.

⁽¹²⁾ والنقيبendi (مخطوطات الطب...) 229 – 230.

⁽¹³⁾ يكتب بوروكلمان (مساعد) معاذ ما ورد في كتاب الشراحى العربية، ومن غير المعروف: هل نقل بوروكلمان هذه الكلمة

عن إحدى المخطوطات التي أضطر علينا؟ أم أنه أحاطا في قراءة الأسم؟ ورحيل من لا يعطي.

⁽¹⁴⁾ عن الصنفانى: المسنوارى المولى والأصل.

⁽¹⁵⁾ عند الصنفانى: المصرى الدار.

⁽¹⁶⁾ انفراد عمر رضا كحاله في (معجم المؤلفين) 7: 200. بالقول: (رضى الدين)، وعنه نقل رمضان شنب في (مخطوطات الطب

⁽¹⁷⁾ (الإسلام...) الصنفانى 5/.

⁽¹⁸⁾ افرد البعامدى في (هادى المغاربين) 2: 55/ بالقول: (أبو الحمود).

⁽¹⁹⁾ يذكر بوروكلمان الأسم هكذا: أبو عبد الله شمس الدين محمد بن مرهان الدين ابن إبراهيم، ويشتيف (المسنوارى)

⁽²⁰⁾ في (أعيان العصر...) و(السلوك...) .

لم تذكر المصادر سنة ولادته لكنها ذكرت أنه ولد في سنجرار، وأن سنجرار كانت موطن عائلته. وقد ترعرع هناك، ثم انتقل إلى القاهرة حيث استقر ونال شهرة واسعة، وعمل في البيمارستان المنصوري (بيمارستان قلاون)، وصار أحد أطباء القاهرة.

ولكن المصادر تنصت عن ذكر المكان الذي تعلم فيه، وكذلك فإنها لا تذكر أسماء شيوخه. وقد توفي ابن الأكفاني في القاهرة بالطاعون عام 749 هـ = 1348 م، ودفن هناك. ومن تلامذته: صلاح الدين الصافي، وابن فضل الله العمري.

وبفضل الكتابات العديدة عن المخطوطات المنسوبة إلى ابن الأكفاني، دخل اسمه اليوم إلى حقله: تاريخ الطب⁽²⁾، وتاريخ علم الأحجار⁽³⁾.

مؤلفاته

عند الصافي خمسة⁽⁴⁾ من مؤلفات ابن الأكفاني، وعنده نقل أصحاب كتب التراجم⁽⁵⁾، لكن حاجي خانيف⁽⁶⁾ في عرضه للتراث العربي الموجود في مكتبات الأستانة أضاف إليها مخطوطات أخرى لم تكن معروفة من قبل، وحينما كتب البغدادي (هدية العارفين) تمكن من تعداد ثمانية⁽⁷⁾ كتب لابن الأكفاني.

(1) في (تاريخ ابن تاضي شيبة) و(السلوك...).

(2) تخص ابن الأكفاني كتاب ابن أبي الحسينية (عيون الأنساء في طبقات الأنساء) وذات تحت عنوان (بروسة الأنساء في أحياير الأنساء). وكتب في الطب:

— النظر والتحقق في تحذيف الرغيفين.

— غنية الطبيب في عبة الشبيب.

— كتابة النساء في صناعة النساء.

— كشف الرؤى في أحوال العين.

(3) كتب ابن الأكفاني: تخص النساء، حاتم في أحوال الجنواهر.

(4) وهي:

— إرشاد النساء إلى أسمى المفاخر.

— الكتاب في الحساب.

— تخص النساء، حاتم في أحوال الجنواهر.

— غنية الطبيب عن عبة الشبيب.

— كشف الرؤى في أمراض العين.

(5) ابن تاضي العمري عادها كتابها، وكذلك نقل ابن تاضي شيبة، أما ابن حجر المستلاني فقد أضمن ذكره (الديبا...).

(6) في أماكن متفرقة من (كشف الظuros...).

(7) أضاف إلى أعماله الكتب التي ذكرها الصافي بخلاف آخرى هي:

— تجربة، كشف الرؤى.

— كتابة النساء في صناعة النساء.

— تخص الطائر من الجنواهر.

وقد أضاف بروكلمان^(١) أسمين آخرين جديدين هما:

– النظر والتحقيق في تقليل الرفق.

– الدر النظيم في أحوال العلوم والتعليم.

ويكتب الكتاب الأخير (الدر النظيم ..) أهمية خاصة ذلك أن المؤلف يذكر فيه أسماء عدد كبير من الكتب التي قام بتأليفها^(٢).

ويذكر المندج (مصادر...) مخطوطة في الخزانة التيمورية منسوبة لابن الأفناي بعنوان (بغية السائل من اختصار المسائل).

الدر النظيم في أحوال العلوم والتعليم

انفرد حاجي خليفة^(٤) بذكر هذا الكتاب وأشار إلى أنه ينسب إلى ابن سينا، لكن البغدادي لم يذكره^(٥). وقد أكد بروكلمان^(٦) نسبة الكتاب إلى ابن الأفناي بدليل وجود مخطوطتين منه، واحدة في بيتنا والأخرى في لارين.

ويظن بروكلمان أن النسخة التي رأها حاجي خليفة إنما هي إعادة صياغة لكتاب قام بها مجھول ونسبها إلى ابن سينا.

وعلى ذلك فقد أورد الزركلي^(٧) اسم هذا الكتاب باعتباره من مؤلفات ابن الأفناي.

وقد عرف غوتبايل Gottheil بجزء من هذا الكتاب^(٨) (عام 1932).

وقد درس صالح مهدي عباس هذا الكتاب فتبين له أنه من تأليف ابن الأفناي، وعرض عناوين الكتب التي جاء ذكرها في هذا الكتاب على لسان الأفناي على أنها من تأليفه، ويبلغ عددها (١٧) كتاباً في شتى العلوم، منها في الطب^(٩) وفي الفلاحة^(١٠) والكيمياء^(١١) وعلم العدد^(١٢).

وفي الخاتمة فإن البغدادي يذكر اسم كتاب آخر (رسالة في الجواهر المعدي والأخيار، وأحاسيس وأنواعها، لا نعرف – حتى الآن – شيئاً عنه).

(١) ولم يذكر بروكلمان ملامة من هذه الكتب: (المباب...), (تجربة كشف الربين), (شعب الطائر...).

(٢) انظر: صالح مهدي عباس، ص 12 – 14.

(٣) (المنجا)، مصادر ص 251. ورقم المخطوطة (٢٠ طب) التيمورية. وعنه أحد السامعين 2: 460.

(٤) ح. خ (كشف الشفون...) طبعة بغداد (المش) 1: 736.

(٥) في (إياض المكسور...). النيل على كشف الشفون.

(٦) بروكلمان ط 2 (1949) 2: 171 (137).

(٧) أصلام ط 3: 6: 189.

(٨) عن بروكلمان 2: 171.

(٩) (الكت على "الأدوية المفردة" لابن البيطار)، (التورية في الكحل).

(١٠) (قدرة النخلافة).

(١١) (رسالة في تصحيف أمر الكيمياء وما يجب أن يعتقد فيها).

(١٢) (عنصر "شرح الأستانكي" على كتاب نمير مخصوص "في علم العدد").

- ١ - وبذكر ابن الأكفاني كذلك أنه:
- اختصر كتابين لأنير الدين الأبهري (تهذيب النكت) و(كشف الحقائق).
- ولخص ثلاثة كتب في الطب: (قانون ابن سينا) و(أدوية ابن البيطار)، و(تنكرة ابن السويدي).
- وشرح (أصول أبقراط) في الطب.
- وكتب رسالة في طب العيون (النورية في الكحل).
- كما لخص أعمالاً لأسامه بن منقذ (البديع)، والجزري (جامع الأصول)، والمراكشي (جامع المبادئ والغايات).

إرشاد القاصد إلى أنسى المقاصد

جاء ذكر هذا الكتاب في معظم المصادر: (الصفدي، ابن قاضي شيبة، ابن حجر، حاجي خليفة الشوكاني، البغدادي الخ).

ووصلت منه مخطوطات كثيرة، (منها ما هو محفوظ في القاهرة، الرباط، باريس، الأسكندرية، غوتا، لايبزغ.. الخ)، عرض بروكلمان معظمه^(١).

وهذا الكتاب موسوعة مختصرة لأصناف العلوم، يعد فيها المؤلف ستين علمًا، ويصنفها، فعنها العلوم الأصلية، والعلوم النظرية، والعلوم العملية الخ...، ومنها العلم الإلهي والمنظق. وتضم العلوم الأصلية عند المؤلف - على سبيل المثال - عشرة علوم، والعلوم النظرية سبعة، والعلوم العملية ثلاثة هي السياسة والأخلاق وتدبیر المنازل. والعلوم الرياضية أربعة: الهندسة والحساب والفالك والموسيقى^(٢).

ويعرف المؤلف بحقل كل علم من هذه العلوم، وبذكر أقسام هذا العلم وتطبيقاته، كما يذكر أسماء بعض أهم العلماء الذين اشتغلوا فيه وطوروا، فحيثما يذكر أعلام الهندسة يسمى منهم - على سبيل المثال - أقليوس وأرخميدس وإيلونيوس.

ويمكن اعتبار هذا الكتاب دليلاً لطلبة العلم في عصر المؤلف، كما يعتبر اليوم مرجعاً مهماً في حتى: تاريخ العلم العربي، وتصنيف العلوم.

ويصنف المؤلف بعض العلوم من وجہ النظر الإسلامية، فالفالك - في رأيه - مثلاً - أقسام: أحدها (الواجب) وهو الذي يحتاج المسلمين معرفته، من أجل ضبط (المواقف)، وأحدها فالك (مباح) وأخر (مکروه)، وأخر (محظور) وهكذا..

ويقول حاجي خليفة ابن الأكفاني رجع عند تأليفه هذا الكتاب إلى عدد كبير من المصادر

^(١) بروكلمان 2: 171، الندلل 2: 169 - 170.

⁽²⁾ انظر: سارنون (1947) المجلد 3: 899 - 901.

يقترب بأربعينه مصدر⁽¹⁾.

وهذا الكتاب هو مأخذ كتاب (مفتاح السعادة..) لطانكيري زاده⁽²⁾، الذي طبع مراراً، وبخاصة في الهند، وكذلك استفاد منه القوافي في كتابه (أجد العلوم).

وكان هامر (Hammer) قد عرف بهذا الكتاب (عام 1859) وعرض محتوياته⁽³⁾. كما عرض فيديمان (demannie W.) بعض أجزاء هذا الكتاب بدءاً من عام (1905): الهندسة، والفلك (1906)، والحساب، والبيطرة، والزراعة، والموسيقى والكميات⁽⁴⁾.

وقد طبع هذا الكتاب لأول مرة في كالكوتا (1849)، ثم في القاهرة (1900)، ثم في بيروت، ثم طبع بعدها في أماكن عديدة⁽⁵⁾، وترجمت أقسام منه إلى بعض اللغات الأجنبية.

نخب الذخائر في أحوال الجواهر

هذا الكتاب ذكره بعض المصادر: (الصفدي، ابن قاضي شيبة، ابن حجر العسقلاني، حاجي خليفة..).

ووصلت منه مخطوطات محفوظة في: باريس، بيروت، القاهرة⁽⁶⁾.

وعرض المؤلف منه: (تخيص كلام الأقدمين والمتآخرين... في ذكر الجواهر النفسية بأصنافها وصفاتها ومعاذنها المعروفة، وقيمتها... وخواصها ومنافعها)⁽⁷⁾.

ويأتي المؤلف في هذا الكتاب على ذكر (14) جوهرًا ويدرسها دراسة وافية⁽⁸⁾.

ومن مصادر هذا الكتاب: البغدادي⁽⁹⁾، والنفاشي⁽¹⁰⁾، وابن زهر، والغافقي، والكتدي⁽¹¹⁾ وغيرهم.

وقد عرف فيديمان⁽¹²⁾ بهذا الكتاب.

ونشره الألب لويس شيخو⁽¹³⁾.

⁽¹⁾ حاسبي حنية 1: 66.

⁽²⁾ حاسبي حنية 1: 66.

⁽³⁾ بيروكشان، الندين 2: 169.

⁽⁴⁾ بيروكشان، الندين 2: 169 - 170.

⁽⁵⁾ انظر: - محمد الشرعاتي ص 463. - زخارف الشرات العربي 1: 45.

⁽⁶⁾ انظر: بيروكشان 2: 171، الندين (المتحن) 2: 169.

⁽⁷⁾ عصارة النيل، انظر حفيظة الكرملي.

⁽⁸⁾ انظر: الكرمي، شيخور، ومنها: (الياقوت، البخشش...).

⁽⁹⁾ بيروني: أخضاع في معرفة الجواهر.

⁽¹⁰⁾ النباتي: أثره الأذكاري في حواجز الأحجار.

⁽¹¹⁾ الكرمي، شيخور.

⁽¹²⁾ انظر: بيروكشان، واصف: سازنون.

وحققه الألب انتساب ماري الكرملي⁽²⁾.

وقد ذكرنا أن البغدادي⁽³⁾ أورد اسم (رسالة في الجوهر المعدني والحيواني، وأجناسه وأنواعه)، لا نعلم ما إذا كان ثمة علاقة بين (الجوهر المعدني) في هذه الرسالة وبين (جواهر) هذا الكتاب.

اللباب في الحساب

ذكره من أصحاب كتب الترجم الصوفي، وابن قاضي شيبة، وابن حجر، كما ذكر حاجي خليفة⁽⁴⁾ مخطوطه له في الآستانة، وذكره بعد ذلك البغدادي.

ووصف نقشبندى مخطوطة لهذا الكتاب محفوظة في المتحف العراقي ببغداد⁽⁵⁾.
وهذا الكتاب لم يدرس بعد.

نجد الطائر من البحر الآخر

وهو كتاب في التفسير ذكره المؤلف في كتابه (إرشاد القاصد..)⁽⁶⁾. كما ذكره حاجي خليفة⁽⁷⁾ والبغدادي⁽⁸⁾.

ولم يعثر بعد على مخطوطته.

روض الأباء في أخبار الأطباء

وهو مختارات من كتاب (عيون الأنبياء في طبقات الأطباء) لابن أبي أصيبيعة (ت 1270 م = 666 هـ).

يقول المؤلف⁽⁹⁾ في خطبة الكتاب (.. وبعد، فهذا المعهم من كتاب عيون الأنبياء في طبقات الأطباء... مرتب على ترتيبه، وسميت بروضة الأنبياء في أخبار الأطباء)⁽¹⁰⁾.

⁽¹⁾ في مجلد (الشرق) 1908، السنة الخامسة عشرة ص 751 - 765.

⁽²⁾ ونشره في بغداد 1939 . مع تعليقات مهيبة كتبها:

— عباس العزاوي.

— روکس العزیزی.

⁽³⁾ مادة العارفين 2: 55.

⁽⁴⁾ كشف الظuros 2: 1542.

⁽⁵⁾ أنسامة نقشبندى: مخطوطات وانطباق وانحسار والجبر في مكتبة المتحف العراقي ببغداد ص 125 - 126.

⁽⁶⁾ عباس 2/ 2 ، في مكتبة نقشبندى (غبة النسيب...).

⁽⁷⁾ كشف الظuros ... 2: 1965.

⁽⁸⁾ هدية... 2: 55.

⁽⁹⁾ ورد باسم مكتبة: (التاريخ لأمام العالم الشافعى حامى أئمّة النّاسين، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن ساعد الأنصاري، تُعرّف باسم الأكشانى...).

⁽¹⁰⁾ انظر: عيسى 333. الترکي 6: 189. السماوي: 2: 460.

توجد منه نسخة وحيدة في المكتبة الظاهرية بدمشق⁽¹⁾ وصفها خالد الريان (1973) ثم صلاح محمد النبوي (1981). وقد بينت لزعمي اندرسون أن هذا المخطوط المبتوء الذي لم يبق منه إلا (9) أوراق يوجد جزءه الآخر في مخطوط مجهول الاسم ومجهول المؤلف محفوظ كذلك في المكتبة الظاهرية تحت رقم آخر (6176)⁽²⁾ وصفه كذلك المؤلفان اللذان وصفا الجزء الأول⁽³⁾. وفيه (36) ورقة. وتقتصر اختيارات ابن الأفغاني من ابن أبي أصبيعة على نماذج (منها)⁽⁴⁾ اختصرها اختصاراً كبيراً من الأبواب الأولى من الكتاب⁽⁵⁾.

ومن التراجم التي اختارها ابن الأفغاني:

أبراط، سقراط، أفلاطون، ارسطو طاليس، تاروسطس، الاسكندر الأفروديسي، غالينوس، الحارث بن كلدة، النضر بن الحارث، ابن أبي رمثة التميمي، وابن اجر الكناني.

النظر والتحقيق في تقليل الرقيق

لم تذكر المصادر هذا الكتاب في جملة مؤلفات ابن الأفغاني، لكن إحدى مخطوطات الكتاب⁽⁶⁾ غير عليها فلقت الأنظار إلى هذا التأليف، ثم تعرف العلماء على مخطوط آخر للأمشاطي⁽⁷⁾ ما هو في حقيقة الأمر إلا إخراج جديد لكتاب ابن الأفغاني.

وكان الصفي⁽⁸⁾ - ثانياً ابن الأفغاني - قد نوه بمعقدرة أستاذه في هذا الحقل، ومن المعروف أن الكتابة في هذا الموضوع تتقدّم قديم عند الأقباء العرب⁽⁹⁾.
ويعرض المؤلف في هذا الكتاب الشروط الصحّيحة التي ينبغي توافرها في الرقيق قبل شرائه.

⁽¹⁾ رخصها (10156) اشترى الريان ص 289 - 290. حبس ص 133 - 134.

⁽²⁾ انظر: الريان 336. حبس 92 (في الكتاب خطأ مضلع).

⁽³⁾ انظر: الريان 520 - 336. حبس 92 - 93.

⁽⁴⁾ (ما ذكرنا ذكره) الريان 336.

⁽⁵⁾ في المخطوط الأول (10156) تراجع مختارة ومحضرة من الأبواب الأربع الأولى من كتاب ابن أبي أصبيعة. انتهى ترجمة أنسان نفس (134) (الريان 290). وفي المخطوط الثاني: تبدأ ترجمة شرحه (فيما ذكره) (الريان 533) (حسبى 9).

⁽⁶⁾ ومن أنساب الرابع من كتاب ابن أبي أصبيعة) تبيّن تراجم من الأبواب 5 - 8 تحرّرها ترجمة حسين بن اسحق. (الريان 520) (حسبى 92).

⁽⁷⁾ في ساري، وتحصل أسرف 2/2234. اشترى بروكسل 2: 82، الم Gunn 2: 169. والنظر كذلك: Ritter في مجلة (الإسلام) 1917 Islam 3/27. انظر: Gunn 2: 24.

⁽⁸⁾ في غوتا Gotha. وتحصل الرقم 1237. انظر: بروكسل الم Gunn 2: 169. وكذلك أورلان Ullmann ص 193. ولهم مخطوطة أخرى في كامبريدج Cambridge. انظر شاهنامه: آثر بيري Arberry وأورلان. وتحصل الرقم 2/31. والمولف هو: أبسو الشاهزاد مظفر الدين محمد بن أحمد العيناوي الأمشاطي الخنفي. كتبها عام (883 هـ - 1478 م). وتحصل الاسم: (الشوك) السادس، في اختصار الإمام والعلياء). توفي ابن الأمشاطي سنة (903 هـ - 1492 م).

⁽⁹⁾ في (الموسي) 2: 27. (وأنا) معمرة الرقيق من النساء والجواري فإليه المآل في ذلك).

⁽¹⁰⁾ مثلاً: ابن بطلان (في شعرى الرقيق).

غنية اللبيب في غيبة الطبيب

أنت المصادر العربية على ذكر هذا الكتاب: (الصفدي، ابن قاضي شهبة، ابن حجر العسقلاني، حاجي خليفة، الشوكاني، البغدادي...).

ووصل منه عدد من المخطوطات: (القاهرة⁽¹⁾، بيروت⁽²⁾، بغداد⁽³⁾، استانبول⁽⁴⁾، دبلن⁽⁵⁾، كبردج⁽⁶⁾) كما وصل مختصر له محفوظ في غوتا⁽⁷⁾.

وموضوع هذا الكتاب يتلخص في إرشاد الناس إلى كيفية معالجة الأمراض الطارئة في حال عدم وجود طبيب، كما يدلهم على بعض الإرشادات الصحية، ويقوم بدور التوعية في حقل حفظ الصحة العامة، و اختيار الطعام والشراب والمسكن واللباس، ويبدل على العادات الصحية التي يحمل بالمرء أن يتبعها، وينبه إلى العادات السيئة كالإفراط في الطعام أو الشراب أو اختيار المسكن الرديء التهوية أو الذي لا يستوفي الشروط الصحية.

وهذا النوع من الكتب مألف في التراث العربي⁽⁸⁾.

وينقسم الكتاب إلى أربعة أقسام (أركان!):

الأول: في حفظ الصحة.

الثاني: في تدبير المرض حيث لا يوجد طبيب.

الثالث: في وصايا نافعة لهذين الغرضين.

الرابع: في خواص مختبرة.

وقد حققه صالح ميدي عباس، ونشره في بغداد عام 1989.

نهاية القصد في صناعة الفصد

لم تذكر المصادر، لكن حاجي خليفة وجد له مخطوطة في الأستانة⁽⁹⁾، وذكر بروكلمان مخطوطة أخرى في القاهرة⁽¹⁰⁾، وتعرف اليوم مخطوطات أخرى⁽¹¹⁾.

⁽¹⁾ بروكلمان ط 2/ 2 : 37.

⁽²⁾ في الخامسة الأمريكية. محمد / مصادر 251.

⁽³⁾ اظر: أسامة نقشبendi: (مختصرات الطب...) 229 - 230.

⁽⁴⁾ اظر: شنبن: مختصرات الطب الإسلامي 16 / ولله مختصر لهذا الكتاب عنوان (رسالة في حفظ الصحة). انظر شنبن (5/).

⁽⁵⁾ بروكلمان رقم 3478 Ch. B.

⁽⁶⁾ كمبردج / فهو آثر رمي رقم 2220.

⁽⁷⁾ بروكلمان ورقم مخطوطة عرنا عمر 3/2034.

⁽⁸⁾ إنما أحد أقدم المؤلفات العربية في هذا المختل هو كتاب الرازي (من لا يحضره الطبيب).

⁽⁹⁾ حاجي خليفة: كشف الشرون 2: 1990.

⁽¹⁰⁾ بروكلمان ط 2/ 2 : 37.

ينقسم الكتاب إلى قسمين⁽²⁾:

ويشتمل⁽³⁾ على (علم الفصد وعمله) يعني المؤلف بذلك: الأمور النظرية الازمة للطبيب الذي يقوم بالقصد، والأمور العملية أي تفصيات إجراء هذا التداخل الجراحي.

ففي (الباب الأول) – علم الفصد – يذكر دواعي إجراء الفصد واستطباته وشروطه، والأوقات المناسبة ل القيام به، وإمكانية تكراره.. الخ.

وفي (الباب الثاني) – عمل الفصد – يعدد العروق التي تقصد، ويصف الطريقة المتبعة، ويدرك منافعه في كل حالة، وأخطاره واختلاطاته، وطرق التوفيق منها، وكيفية معالجتها الخ. ومن العروق التي تقصد: عرقاً الصدغين، والوداجيان، والصافان، والأسنان، وجبل الذراع، الخ.

والقصد تقليد قديم في الطب العربي، والمؤلفات⁽⁴⁾ فيه كثيرة.

كشف الرين في أحوال العين

ذكره من أصحاب كتاب الترافق صلاح الدين الصنفي (الوافي بالوفيات) وابن قاضي شيبة (التاريخ) وورد ذكر مخطوطاته عند حاجي خليفة (كشف الظنون...)⁽⁵⁾ وبروكمان وشنن⁽⁶⁾ وغيرهم، فهي موجودة في القاهرة⁽⁷⁾، واستانبول⁽⁸⁾ وغيرها. وذكره المؤلف في كتابه (إرشاد القاصد...)⁽⁹⁾. وهذا الكتاب من أهم كتب طب العيون العربية التي ظهرت متأخرة، ولعله أحد أو أوضحها تبويباً. نقل عنه بحيري بن أبي الرجاء (صلاح الدين بن يوسف) في كتابه (نور العيون وجامع الغنوش). واختصره مؤلفه بطلب من بعض أصدقائه في كتاب أصغر حجماً سمّاه (تجريد كشف الرين).

يتكون الكتاب من ثلاثة مقالات:

الأولى: في (كتلات أحوال العين) وتشتمل على بابين:

أولهما: في (الأمور النظرية). وفيها (أحد العين) و(خواص عين الإنسان) وأحوالها في حالتي الصحة والمرض، وأسباب هذه الأحوال. ويتتألف هذا الباب من أربعة فصول.

⁽¹⁾ انظر: شنن: محضرات الطب.. 16. إسلام - الجمعية الطبية الملكية - أوليان 179. بيروت 323 (MUSI)، 1922. انظر: شنن 179. النسخ السرياني 10847 or 10847. انظر كذلك: شرسن رقم: 270.

⁽²⁾ (ورثت عنني بابين).

⁽³⁾ عرضت البرميلية د. روزي الأطربي على تحريري هذا الكتاب في بحث كتبه عام 1996.

⁽⁴⁾ لعل أقدمها رسالة كتبها أبُر ماهر موسى بن سمار المخمرسي أستاذ على من العباس المخمرسي.

⁽⁵⁾ كشف الغشون 2: 1490.

⁽⁶⁾ سنن 15 - 16.

⁽⁷⁾ انظر بروكمان ط 1/2: 137. منحا: معاشر 1/25. أوليان 213.

⁽⁸⁾ انظر: شنن، أوليان.

⁽⁹⁾ أوليان 213.

أما الباب الثاني ففي (الأمور العملية) ويتألف من فصلين، أولهما في (حفظ صحة العين) والثاني في (معالجات العين الكلية).

والمقالة الثانية من الكتاب مخصصة لذكر (أمراض العين وأسبابها وعلاماتها ومعالجاتها).

ويأتي تسلسل الأمراض في هذه المقالة حسب أسلوب علي بن عيسى الذي يتبع التسلسل التشريحي للأجزاء العين اتباعاً صارماً. فهي تبدأ بذكر أمراض الجفن. وبعدها أمراض الملتحمة، ثم أمراض القرنية، فالعنبية. ثم تنتقل إلى ذكر أمراض أجزاء العين التي لا تظهر للطبيب الفاحص: (البيضية)، (العنكبوتية)، (الجلدية)، (الزجاجية)، (الشكية)، (فالمشيمية).

وبعد ذلك يأتي المؤلف على ذكر أمراض الطبقة الصلبة فالعصب البصري، ثم أمراض الروح الباقر. وبعدها ينتقل المؤلف إلى أمراض عضل المقلة، ثم أمراض الماق. وفي نهاية المقالة يعرض المؤلف الثاني عشر مرضًا لا تختص بأحد أجزاء العين التشريحية: كضعف البصر، ورؤية الخيالات، والخشن، والجهير، والعشا، والقمور البخ.

والمقالة الثالثة من كتاب (كشف الرین).. مخصصة لأدوية العين، وهي مركبة من قسمين (جملتين):

في القسم الأول: عرض أنواع الأدوية وأشكال تأثيراتها، وأليه ذلك. ويأتي تسلسل أسماء الأدوية على حروف المعجم.

والقسم الثاني (الجملة الثانية) مخصص للأدوية العينية المركبة. وهو بابان.. في الباب الأول: الشيارات، وفي الباب الثاني: الأكمال.

وكما يظهر جلياً من تصنيف هذا الكتاب يحاول المؤلف أن يكون مستقلاً وأن لا يتبع – اتباعاً حرفيًا – أحداً من المؤلفين الذين سبقوه، ومع ذلك فهو يحافظ على القواعد التي استنادها على بن عيسى في التأليف.

ويبلغ عدد أمراض الجفن في هذا الكتاب أربعة وأربعين مرضًا مما يشير إلى تطور فيه المؤلف لطموحه التصنيف وإتقانه علم التشخيص التغريقي وإطلاقه على المؤلفات الأخرى المدرسية في طب العين إطلاعاً واسعاً وعميقاً. ويؤكد ذلك أن عدد أمراض القرنية – مثلاً – يبلغ عنده أربعة عشر مرضًا.

تجريد كشف الرین

ذكره حاجي خليفة⁽¹⁾ والبغدادي⁽²⁾، وذكر بروكمن⁽³⁾ مخطوطتين من هذا الكتاب واحدة في القاهرة وأخرى في لندن، وثمة نسخة أخرى في استانبول⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ حاجي خليفة في (كتش...) 2: 1490.

⁽²⁾ البغدادي في (هدبة...) 2: 155.

⁽³⁾ بروكمن الذي 2: 169.

⁽⁴⁾ في مكتبة سور علمانية رقم 1/3576. انظر شمس 16.

وقد اقترح ابن الأ瞂اطي⁽¹⁾ على زميلاه نور الدين على المناوي أن يشرح هذا الكتاب فشرحه وسمى الشرح (وقاية العين في شرح تجريد كشف الرين)⁽³⁾.

•••

المصادر المختارة

المصادر المخطوطة

- تجريد كشف الرين: محمد بن إبراهيم ابن الأ Kensati، مخطوط: دار الكتب المصرية طب رقم (883)، ومخطوط ثانٍ: دار الكتب المصرية طب رقم (563).
- غنوة الليث في غيبة الطبيب: تأليف ابن الأ Kensati، مخطوط: مكتبة غرتا (Gotha) رقم 2034.
- كشف الرين في أحوال العين: تأليف ابن الأ Kensati، مخطوط: مكتبة أحمد الثالث في استنبول برقم (1968)، مخطوط: دار الكتب المصرية برقم (87 طب).

المصادر المطبوعة

- ليضاح المكتنون في الذيل على كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون: البنداري - مكتبة المثنى. بغداد، عام 1951م.
- البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع: محمد بن علي الشوكاني ج 2 ص 79. ط 1 - القاهرة 1348هـ.
- تذريج بين قاضي شبهه: تحقيق عثمان درويش المجد 2 (66 - 627هـ) - دمشق 1994.
- الدرر الكاملة في أعيان العنة الثامنة: ابن حجر العسقلاني ج 3 - حيدر آباد - الديك 1349هـ.
- السلوك لتعريف دول الملوك: المقريزيي أحمد بن علي. ج 2 القسم 3: 797. تحقيق محمد محطفى زيادة - القاهرة 1958م.
- فيبرس المخطوطات المصدرة: إبراهيم شبرح ج 3 (طب) منشورات معهد المخطوطات العربية - القاهرة 1959م.
- فيبرس مخطوطات الطب الإسلامي: رمضان ششن طباعة استنبول 1984. مطبوع باللغات العربية والتركية والفارسية.
- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون: حاجي خليفة مكتبة المثنى - بغداد.
- الكحالدة عند العرب: فرات فائق خطاب - منشورات وزارة الإعلام - العراق 1975م.

⁽¹⁾ ابن الأ Kensati (ت 903 هـ) (ـ 1492 م).

⁽²⁾ تشبيهي في مخطوطات المصحف العراقي بغداد.

⁽³⁾ انظر: هيرشترغ تاريخ 82 - 84. بيركلسان الدليل 2: 169. ديرش / 167 Med. أirlan 213.

- مجلد مايو 1959. بين صفحات (229 - 337).
- مخطوطات الطب والصيغة والبيطرة: أسماء ناصر بمنشورات وزارة الثقافة والإعلام - بغداد 1981.
- هدية العارفين، أسماء المؤلفين وأثار المؤلفين: إسماعيل البغدادي مكتبة المتنى - بغداد: بالألوفت من طبعة استنبول 1951.
- الراقي بالرفقات: صلاح الدين الصنفي: الجزء الثاني باعتماد ديرينغ - فيسبادن 1974.
- ملك الأبحاث في مملك الأنصار: ابن فضل الله العمري إصدار فؤاد ستركيف - معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية - فرانكفورت 1988.
- مختصر تاريخ الطب العربي: كمال السامرائي - منشورات وزارة الثقافة والإعلام - بغداد - 1984.
- معجم المؤلفين: عمر حاله - دمشق 1957 - 1961.
- مصادر جديدة عن تاريخ الطب عند العرب: صلاح المنجد مجلة معهد المخطوطات العربية

□□□

أبن مالك الطائي

ناظم علوم العربية

د. محمود عبد الكريم نجيب^(١)

الملخص:

* يُعد ابن مالك النحوي (600-672هـ) أحد أبرز علماء النحو، فقد لاقت مؤلفاته انتشاراً خاصةً منذ أيامه، فتلقّاها المتعلمون والمعلمون على السواء، وذاع بعضها زعيماً واسعاً استمر إلى هذه الأيام. وكان للنظم نصيب وافر من مؤلفاته، فبرز من منظوماته أرجوزته الكبيرة التي نظم فيها قواعد النحو والصرف وسمّاها (الكافية الشافية) وبلغت عدة أبياتٍ نحو ثلاثة آلاف، ثم اختصرها في أرجوزته الصغرى التي عرفت بـ (الخلاصة) لأنها تلخيص لـ (الكافية الشافية)، وشتهرت أيضاً بـ (الإنفية) لأنّ عدده أبياتها قرابة الألف.

* ولم تلق منظومة نحوية مالقبة ألمعها إلّا في ابن مالك من حرص على حفظها وزرائها وشرحها عبر العصور، فجحت الآثار عن الأصل الذي لخصت منه (الكافية الشافية) وعن قصائد ابن مالك وأراجيزه الأخرى التي لخص فيها كثيراً من مسائل اللغة والنحو والقراءات. بل يمكن القول: إنها حبّت الآثار عن المنظومات نحوية الأخرى كـ (الفيقي) ابن معط (ت 628هـ) والسيوطى (ت 911هـ) وغير ذلك.

* وسوف نلقي الضوء من خلال هذه الترجمة الموجزة لابن مالك على سيرته وأثاره معتمدين في ذلك على معظم مصادر ترجمته، كثير من كتب التاريخ والسير والطبقات، ومغذين من الترجمات التي صنعتها بعض محققى كتبه، أملاين أن نقصى ما أغفله الآخرون، ونبهرز أهمية كتبه وعلوّ مكانته في خدمة تراث العربية الخالد.

1. حياته

هو محمد بن عبد الله بن مالك، جمال الدين، أبو عبد الله، الطائي نسياً، الجياني منشأ، ولد في مدينة (جيـان)^(١) نحو سنة (600هـ) للهجرة، ثم غادرها في مطلع شبابه إلى بلاد الشام، فتوقف في مصر، وأقام في حلب^(٢)، وحماة^(٣). ثم استقرَ بدمشق مدرساً للعربية والقراءات.

أسرته

لم تحدث كتب التراجم عن أسرته وحياته الخاصة، واقتصر جلُّ ما ذكرته على فترة إقامته في المشرق، ولم يتعذر ذلك ذكر أسماء أبنائه المحمديين الثلاثة، وهم:

١ - محمد تقى الدين، الملقب بـ (الأسد)، وقد صنف له أبوه (المقمة الأسدية)^(٤) في النحو، وبيندو أنه كان بعيداً عن أحوال العلم والشهرة، إذ لم يرِد له ذكر مستقلٌ عن ذكر أبيه، توفي سنة (595هـ)^(٥).

٢ - محمد شمس الدين، ((كان شيخاً كثير التلاوة، لقن بالجامع الأموي أكثر من أربعين سنة))^(٦)، توفي سنة (719هـ).

٣ - محمد بدر الدين، المعروف بـ (ابن الناظم) أو (ابن المصطفى)، وهو أشهر إخوه، تلمنَد على أبيه الناظم، فشرح الألفية وبعض كتبه، توفي سنة (686هـ)^(٧).

أخلاقه وصفاته

تجسدت في ابن مالك أخلاق العلماء، فأجمع الذين ترجموا له على عظمة خلقه وشدة تواضعه^(٨)، وقيل عنه: ((كان... سخياً، حسن الخلق، وأديباً ديناً))^(٩)، وقيل أيضاً: ((صار يضرب به المثل... مع الحفظ والذكاء والورع والذيانة وحسن السمعت، والصيانة والتحرى لما ينقله

^(١) مدينة أندلسية حالية قرب قرطبة. م Gunnar 195/2 و ابن سبوي المغيرب 51/2 والبرهان المغاربي ص 183.

^(٢) تمتاز بتطورها في حلب. إحياء الرثاء على أيام الع斋 379 وطبقات الشاعرة عبد الرحيم الأستوري 250/2.

^(٣) شاعرها الأذربيجانية. نسبة المختصر 318/2 وغاية النهاية 181/2.

^(٤) الراوي بالوفيات 206/1 و 360/3 وبعثة الرعاية 33/1. وقد ورد ذكر المقدمة في معظم مصادر ترجمة ابن مالك.

^(٥) الراوي بالوفيات 206/1 وبعثة 133/1.

^(٦) التبرر المكانة 191/4.

^(٧) الراوي بالوفيات 204/1 ومرأة الجنان 4/203 وطبقات الشاعرة لليلى سري 251/2 وبعثة 1/225 وشذرات الذهب 5/398.

^(٨) إشارة العزبي في تاريخ أنسنة اللغة ص 320 وطبقات النحاة والمغاربيون ص 453/2 والراوي بالوفيات 360/3 ومرأة الجنان 4/173.

^(٩) وباللغة في تاريخ أنسنة اللغة ص 201 وطبقات النحاة والمغاربيون لابن قاضي شهرة ص 133 والشذرات 5/339 وطبقات الجنات ص 710.

^(١٠) نسبة المختصر في أحجار البشر لابن الوردي 318/3.

والتحرير فيه، وكان ذا عقل راجح، حسن الأخلاق مهذباً، ذا رزانة وحياة وفقار وانتساب للإباءة وصبر على المطالعة الكثيرة، وكان حريصاً على العلم حتى أنه حفظ يوم موته ثمانية شواهد^(١).

وكان كثير الفخر بنفسه، فقد ((قدم - رحمة الله تعالى - لصاحب دمشق قصة يقول فيها عن نفسه: إنه أعلم الناس بالعربية، ويكتفي شرفاً أن من تلامذته الشيخ التوروي، والعلم الفارقي، والشمس البعلبي، والزئين المزري))^(٢). لكنه - على عظمة فنره وسعة علمه أخوجه الدهر إلى سؤال السلطان "تپرس"^(٣) واستدار عطفه بطلب قال فيه: ((الفقير إلى رحمة ربنا محمد بن مالك يقبل الأرض وينبغي إلى السنطون - أين الله جنوده وأين معدوه - آنه أعرف هل زمانه علوم القراءات والنحو واللغة وفنون الأدب، وأملأه أن يُعنَى فنوز من سيد المسلمين... بصدقه تكفيه هم عياله وتنقيبه عن الشتب في صلاح حاله))^(٤). فأجابه السلطان وعيته مدرساً في المدرسة العادلية^(٥) بدمشق، وولاد مشيخة الإقراء أيضاً^(٦).

وكانت مكانته عظيمة عند قاضي القضاة (ابن خلkan)^(٧)، فكان ((إذا صلَى في العادلية - وكان إمامها - يُشيِّعه قاضي القضاة شمس الدين بن خلkan إلى بيته تعظيمًا له))^(٨).

شيوخه:

لم تذكر مصادر ترجمته شيئاً عن سيرته في الأندلس قبل هجرته إلى الشرق، لكن الراجح أنه أمضى سنتين حياته الأولى حتى مطلع شبابه في الأندلس بدليل تلمذته لاثنين من علمائهما، هما: ثابت بن خيار اللثبي^(٩) الذي أخذ عنه القراءات في (جيتان)^(١)، والشلوبين^(٢) الذي أخذ عنه

(١) نفع الخطيب لستوري 2/427. يريد ابْنْهار حرفة عنى حفظ الشعر ويسير الشوارد. الشعرية فن.

(٢) انشق 2/428. وسرت در تراجم الأعلام الشذوذ كربلا في أنس المشتبه في فقرة الحديث عن ملاميد.

(٣) هو سيرس الملائكي، شرکن الدین، الشاعر الظاهر، من أعلم علماء سلاطين المسلمين وأصحابهم. حارب أشر وأشعيه، سيره الخاتمة لسير طي 95 والأعلام 2/79.

(٤) حسن الخاتمة 2/97.

(٥) ساقها الشاعر العادل الشوفي سنة (٦١٥هـ) ودون فيها، وسكنها ابن مالك علاوة على تاريسيه فيها. الدرس في تاريخ المدارس الشفيفي 359/١. وظلت حتى عهده قرية مقرًّا لجمع اللغة العربية بدمشق، وهي اليوم مكتبة المدارس العثمانية.

(٦) قورات الوفيات 2/452 وغاية السياحة 180/٢ وسنة 130/١.

(٧) هو أحمد بن محمد، ابن أبيه المولد، ترميكي النسب. مؤرخ له، وفقيه الأعيان وأباً، أباً، أبوه البرمان، توفي سنة (٦٨١هـ). صورات ائم الوفيات 1/100 ومرآء الجنان 4/193 والغرائب أنه، على الرغم من حمله لاسم مالك، لم يندرجه له في وفيات الأعيان.

فاستدرك ذلك ابن شاكر الكجاني وترجم له في (وفيات الوفيات) 452/٢.

(٨) الأولى بالوفيات 3/159 وبابها واسعها 13/267 والثانية 134/١ ومنهاج المساعدة ومصالح أنساباته في موسوعات أعيانه لطاهر كثبي زياده 138/١ والنفع 422/٢.

(٩) إشارة الشفيفي ص 72 وغاية السياحة 180/٢. - وابن خيار الملطي، عالم بالشعرية والقراءات، تسميه أحمد بن تمار، واس تشكوان، توفي سنة (٦٢٨هـ). وفي نفع الخطيب 2/421: رضم، التقريري أن أبو العباس أحمد بن نمير، وأبا عبد الله العباس.

وجالسه نحو ثلاثة عشر يوماً⁽³⁾.

أما شيوخه في بلاد الشام، فهم:

1 - الحسن بن الصباح: أخذ عنه في دمشق⁽⁴⁾.

2 - ابن أبي الصقر: أخذ عنه في دمشق⁽⁵⁾، أيضاً.

3 - ابن القياز الموصلي⁽⁶⁾.

4 - السخاوي: أخذ عنه في دمشق⁽⁷⁾.

5 - ابن يعيش: أخذ عنه في حلب⁽⁸⁾.

6 - ابن الحاجب: أخذ عنه في دمشق⁽⁹⁾.

7 - ابن عمرون: أخذ عنه في حلب⁽¹⁰⁾.

— من شيوخ ابن مالك في الأندلس، والصواب أكملها من شيوخ شيخه (ناثن بن حمار) صاحب الترجمة، بدلائل ما ورد في كتاب التكملة الكتاب الأصلية 87/1 و 236.

⁽¹¹⁾ تعلق الفرايد المدائني 27/1 وغاية النهاية 180/2 وغاية النهاية 131/1 والنفع 421/2 وروضات الجنات ص 710.

⁽²⁾ هو عمر بن محمد الإشبيلي، سبط ابن (شُفَّاعِيَّة) أبو عثني، نحوبي، روى عن الشفاعي، له الترجمة في الحجر، وشرحه عنى الجوزلية، توفي سنة (645هـ).

⁽³⁾ إشارة العين ص 321 والنفع ص 201 وتعليق الفرايد 29/1 وغاية النهاية 181/2 وطبقات السحاج والمغزيرين ص 133 والنفع 131/1 والنفع ص 177 والنفع 429/2.

⁽⁴⁾ انتواي بالمرفيقات 59/3 وطبقات الشافعية الكنكري لشيكري 67/8 وغاية النهاية 181/2 وطبقات السحاج والمغزيرين ص 113 والنفع 131/1 ومنتاج السعادة 1/1 وطبقات الجنات ص 710 — وابن الصباح نحوبي وكاتب، يذكر في

أبا صادق، توفي سنة (632هـ). تنظر ترجمته في تمهيد سير أعلام البلاء للذهبي 232/3 والمندرجات 148/5.

⁽⁵⁾ المرادي بالمرفيقات 3/159/2 وغاية النهاية 180/2 والنفع 421/2 — أما ابن أبي الصقر فهو مكرم بن محمد، نحوبي، نحوبي، توفي سنة (635هـ).

⁽⁶⁾ طبقات السحاج والمغزيرين ص 133 — وهو أحد بن الحسين، نحوبي الدين، قبيه نحوبي، له: النهاية في النحو وشرح المثلية ابن معطى، توفي سنة (637هـ).

⁽⁷⁾ العبر للحافظ النجاشي، ونشر المساعدة وبيان الأفاد، توفي سنة (643هـ). الإياد: 311/2.

⁽⁸⁾ تعلق الفرايد 29/1 وغاية النهاية 181/2 وغاية النهاية 131/1 والنفع 421/2 وطبقات الجنات ص 710، وقد ذكره النجاشي، من غير أي سببه، بأنه نصائر لرس، في حلب ونشر الجوزلية، بضرر الإياد: 379/2 — أما ابن يعيش فهو بهيش بن علي، موقوف الدين، أبو البقاء، نحوبي، له شرحه على كتاب المنشكل للزمخشري، والمملوك في التصرف 44444444، توفي سنة (643هـ).

⁽⁹⁾ تعلق الفرايد 29/1 — وابن الحاجب عثمان بن عمر، نحوبي الدين أبو عصرو، نحوبي وقبه، له مقدمة في الحجر وانصبه مما الكافية والشاشة، توفي سنة (646هـ).

8 - محمد بن أبي الفضل المرسي: أخذ عنه في دمشق⁽²⁾.

تلاميذه:

أمضى ابن مالك جُلَّ حياته في التدريس، فقد عينه السلطان بيبرس مدرساً في المدرسة العادلية بدمشق، وولاه مشيخة القراء أيضاً. ((كما تصرّ للتدريس بحلب، وأمّ بالسلطانية))⁽³⁾، ولما غادر دمشق إلى حلب توقف في حمص وحماه فتصرّ للتدريس فيها⁽⁴⁾.

لقد كان له، لتنقله بين هذه المدن تلاميذ عدّة، ولا سيما في دمشق، لكنه كثيراً ما كان يفقد من يحضر حلقاته في المدرسة العادلية، وينتظر من يحضره أخذَ عنه، فإذا لم يجد أحداً يقوم إلى الشباك ويقول: القراءات القراءات، العربية العربية، ثم يدعو وبذل و يقول: أنا لا أرى ذميتي تبراً إلا بهذا، فإنه قد لا يعلم أنني جالس في هذا المكان لذلك)⁽⁵⁾.

أما تلاميذه فيبدو أنهم أخذوا عنه العربية، ولم يكن له تلاميذ في القراءات، فلم يذكر ابن الجوزي⁽⁶⁾ في غاية النهاية أحداً أخذ القراءات عن ابن مالك، قال: ((ولما دخل حلب... أخذ عنه العربية غير واحد من الأئمة، غير أنني لا أعلم أحداً قرأ عليه القراءات، ولا أنسنها إليه))⁽⁷⁾.

ولعله أقرأها في مدينة أخرى غير حلب. وفيما يلي إحصاء تلاميذه:

- 1 - ابنه محمد بدر الدين (ت 686هـ)⁽⁸⁾: شرح الألفية وغيرها من كتب أبيه.
- 2 - الإمام النووي⁽⁹⁾.

⁽¹⁾ الأولى بالمرقيات 159/3 وتعليق الشابندر 29/1 وغاية النهاية 2/181 وسنة 130/1 و 231/2 ومنشأ المعاذنة 136/1 ونفع 2/2 و الشدرات 421/4 و الشدرات 339/5 و بروضات الحيات ص 710 - أنها من عصرون فيبر محمد بن عصرون، نحوسي، تسميد ابن بعشن، له شرح على مُفْعَلِ الْزَّمْعَرَتِي، توفي سنة 649هـ).

⁽²⁾ غاية النهاية 2/180 - والممرسي محمد بن عبد الله، نحوسي ومسنون، له: الضوابط السجوية في علم العربية، والإملاء على المتشتمل، توفي سنة 655هـ).

⁽³⁾ اصحاب الراحلة 7/244 والفع 2/427 - والمدرسة السلطانية تعرف بالظاهرية أيضًا نسبة إلى تسميتها السلطان الشاهير عازري بن سلاح الدين الأيوبي المنوفى سنة 613هـ). - تسمتها من معاذه شهاب الدين أنايل العزيز سنة 630هـ) ونفع مشارق باب قمعة طبل، وهي أيام مسجد حضرى.

⁽⁴⁾ غاية النهاية 2/180.

⁽⁵⁾ غاية النهاية 2/181. - ومن ثم ذلك في حاشية الخطري على شرح ابن عثيمين على الفتح ابن مالك 8/1.

⁽⁶⁾ هو محمد بن محمد، شمس الدين، أبو الشغور، محدث ومتقرئ، له: الشغور في القراءات العشر، وغاية النهاية في فضائل النساء الشهير به - (فضائل النساء)، وترجمة لنفسه في غاية النهاية 2/247.

⁽⁷⁾ غاية النهاية 2/181.

⁽⁸⁾ الأولى بالمرقيات 362/3 مرآة الجنان 4/173 وطبقات الساج واللغويين ص 133 ومنشأ المعاذنة 136/1 وسنة 130/1 والفع 2/424.

⁽⁹⁾ نذكر هنا الفخاذ 4/471 وطبقات الساج واللغويين ص 133 والفع 2/428 والشدرات 339/5 - والإمام النووي يحيى بن شرف، نسبة إلى (نوري) نجوران، محدث له: تذكرة الأسماء والصفات، ورباض الصالحين من كلام سيد المرسلين، توفي سنة 676هـ).

- 3 — ابن جفوان⁽¹⁾.
- 4 — ابن المُنجي⁽²⁾.
- 5 — اليونيني⁽³⁾.
- 6 — البهاء ابن النحاس⁽⁴⁾.
- 7 — ابن النحاس الدمشقي⁽⁵⁾.
- 8 — شهاب الدين الشاعوري⁽⁶⁾.
- 9 — ابن أبي الفتح البعتي⁽⁷⁾.
- 10 — القارقي⁽⁸⁾.
- 11 — ابن حازم الأذري⁽⁹⁾.
- 12 — ابن تمام الثني⁽¹⁰⁾.
- 13 — مجد الدين الأنصاري⁽¹¹⁾.

⁽¹⁾ ألواني بالوفيات 362/3 وبالبعثة 224/1 والفتح 424/2 — وابن حمودان محمد بن محمد ، شمس الدين ، نحوه ومحدث ، توفي سنة 682 هـ.

⁽²⁾ مقطفات الحسان والمعربين ص 133 المدارس في تاريخ المدارس الشيشي 120/2 والشذرات 5 433/5 — أما ابن النجاشي من عصان ، زين الدين ، أبو البركات ، فقيه وأديب ، تلميذ العلام الشخاوي ، له تفسير القرآن الكريم وشرح على الألفية ، توفي سنة 695 هـ.

⁽³⁾ ألواني بالوفيات 362/3 والمدرر الكامنة 98/3 والفتح 424/4 — واليونيني محمد بن عبد الله ، شريف الدين ، ذكره ابن الأعاد الحسلي في الشذرات 5/422 بين وفيات سنة 695 هـ وتم بترجمته.

⁽⁴⁾ والفتح 426/2 — وابن النحاس محمد بن إبراهيم ، فاء الدين ، نحوه مصري ، شيخ أبي حياد ، لم يُعُثَّرْ شيئاً إلَّا ما أملأه عنى المقرب لأن عصفور ، توفي سنة 698 هـ.

⁽⁵⁾ المدرر الكامنة 170/1 — وابن النحاس أحمد بن عبد الرحيم بن شعبان ، فقيه دمشقي غير ابن النحاس التحرري المصري الشافعية ، ذكره ، تسمية زين الدين الشواروي ، توفي سنة 701 هـ.

⁽⁶⁾ والفتح 134/1 و73/4 — والشاعوري أبو بكر بن معموب ، تلميذ ابن مالك ، الشهير بإ阡اء شرح الشبييل ، بعد وفاته مؤلته ونقوله إلى أليس عصياً على أحد دامت لفترة الذين لم يُكتَبُوا حتى جاءه في المدرسي ، وتنويفه سنة 703 هـ.

⁽⁷⁾ ألواني بالوفيات 362/3 وقطفات الحسان والمعربين ص 133 والمدرر الكامنة 140/4 وبالبعثة 130/1 والفتح 207/1 ومنشأ السعادة 136/1 والفتح 424/2 والشذرات 21/6 وروضات اختان ص 710 — والبعuni محمد بن أبي الفتح ، نسبة إلى بعلبك ، نحوه ، أستاذ الشفاعة الشيكبي ، توفي سنة 7095 هـ.

⁽⁸⁾ والفتح 598/2 والفتح 428/1 — والشارقي سليمان بن أبي حرب ، عثم الدين ، أبو الربيع ، مقرئ ، توفي سنة 709 هـ.

⁽⁹⁾ المدرر الكامنة 3/278 — وهو محمد بن إبراهيم بن داود ، نحوه ، توفي سنة 712 هـ.

⁽¹⁰⁾ قوات الوفيات 435/1 والمدرر الكامنة 241/2 والشذرات 49/6 — وابن تمام عبد الله بن أحمد ، فقيه الدين ، شاعر دمشقي ، توفي سنة 718 هـ.

⁽¹¹⁾ ذيل البغية في تاريخ ابن نمير للحافظ الناهي ، ص 118 والمدرر الكامنة 366/1 والشذرات 54/6 — ومحمد الدين الأنصاري بمحاجيل من الحسين بن أبي الشائب ، حافظ وكاتب ، توفي سنة 721 هـ.

- 14 — ابن العطار⁽¹⁾.
- 15 — علاء الدين الأنصاري⁽²⁾.
- 16 — أبو الثناء الحلبي⁽³⁾.
- 17 — أبو بكر المزّي⁽⁴⁾.
- 18 — ابن شافع⁽⁵⁾.
- 19 — بدر الدين بن جماعة⁽⁶⁾.
- 20 — ابن غانم⁽⁷⁾.
- 21 — البرزالي⁽⁸⁾.
- 22 — ابن حزب⁽⁹⁾.
- 23 — الصيرفي⁽¹⁰⁾.

شعره

نظم ابن مالك الشعر، قصيدة ورجز، وكان نظمه من قبيل شعر العلماء، حيث فيه كثيراً من العلوم والمعارف المتعلقة بالعربية، وذلك بأسلوب تعليمي فقد منه التسبيب على التلاميذ، وتقاوالت

- (١) الراوي بالموهيات 362/3 ومروي اصحاب 133/4 والدرر 5/3 وابنها 1/30 ومنتاج السعادة 136/1 وابنها 424/2 والشترات 63/6 — وابن العطار عمي بن ابراهيم، علاء الدين، أبو الحسن، فقيه، له كتب درسات، توفي سنة (724 م).
- (٢) الدرر الكافية 115/3 وابنها 198/2 — وعلاء الدين الأنصاري عمي بن محمد، عالم بالعربية، توفي سنة (725 م).
- (٣) الراوي بالموهيات 362/3 والدرر الكافية 324/4 والفتح 424/4 والشترات 96/6 والبدر الشاعر محاسن كل بعد الفتن السابع عشر^{كافي} 295/2 — وأبو الثناء محمود بن سليمان، شهاب الدين، أديب، له: حسن الخوش بشاعنة الشوش، توفي سنة (725 م).
- (٤) الراوي بالموهيات 362/3 والفتح 424/4 و428 — والمربي زيد الدين، مشرقي، توفي سنة (726 م).
- (٥) مرويات الموثقات 376/1 والراوي بالموهيات 359/3 و362/3 والدرر 284/2 والفتح 424/2 — أما ابن شافع فهو شافع بن علي، دوصر الدين، أديب، له: نفس الخطاب فيما لسمحة من الآداب، توفي سنة (730 م).
- (٦) مرويات الموثقات 353/2 والراوي بالموهيات 362/3 وباباتها وابنها 13/267 وابنها 130/1 ومنتاج السعادة 136/1 والفتح 424/2 والشترات 104/6 ومحزانة الأدب ولبس لباب اسان العرب، لم يعادى 12/1 وروضات الجنات ص 710 — وابن همامنة محمد بن ابراهيم، دمر الدين، حافظ، توفي سنة (733 م).
- (٧) الراوي بالموهيات 359/3 و362/1 والفتح 265/1 وابنها 424/2 — وابن خاتم أحدا، بن محمد، بن سليمان، شهاب الدين، أديب، توفي سنة (737 م).
- (٨) البابات وابنها 13/13 — البرزالي الخامس بن محمد، أبو محمد، عالم الدين الإشبيلي، مؤرخ، أحذاره الشاشة، وهو طفل، ولد سنة (665 م) وتوفي سنة (739 م).
- (٩) الدرر الكافية 451/4 — ابن حرب يوسف بن حرب، فقيه، له شرح الشاطبية، توفي سنة (743 م).
- (١٠) الراوي بالموهيات 359/3 و362/3 والفتح 424/2 — الصيرفي أبو عبد الله، كذا ذكر في الصادر المسائية، ولم يكتب على ترجمته.

قصائد من حيث عدد أبياتها فحوى بعضها على بضع عشرات، وحوى بعضها الآخر على ثلاثة آلاف، وبلغ مجموع نظمه التعليمي قرابة عشرة آلاف بيت موزعة على اثنين عشرة قصيدة⁽¹⁾، فقد كان حريصاً على النظم عامة، وعلى نظم علوم العربية خاصة، و((كان نظم الشعر سهلاً عليه: رجزه وطويله وبسيطه، وغير ذلك))⁽²⁾. كما كان حافظاً لأشعار العرب التي يُستشهد بها على اللغة وال نحو، فكان الأئمة الأعلام يتحيرون منه ويتجهون من أين يأتي بها)⁽³⁾. لكن هذه الموهبة لم تتعذر هذا اللون من النظم إلى فنون الشعر الأخرى، فلم تحفظ كتب التراث والتراجم نماذج من شعره، ولم تذكر له ديواناً أو قصائد، وانفرد المقرئي⁽⁴⁾ بذكر أربعة أبيات له، ذكرها في سياق ترجمته، فقال⁽⁵⁾: قال بعضهم: من أحسن ما رأيت من شعر ابن مالك:

بـنـظـرـةـ حـسـنـ، أوـ بـسـمـعـ كـلـامـ
وـصـلـيـتـ فـرـضـيـ، وـالـدـيـارـ إـمامـيـ
وـقـلـابـتـ أـعـلـامـ السـوـىـ بـسـلامـ
فـهـلـ تـدـغـ الشـمـسـ اـمـتـادـ ظـلـامـ

إـذـ رـمـدـتـ عـيـنـيـ تـداـوـيـتـ مـنـكـ
فـبـاـنـ لـمـ أـجـدـ مـاءـ تـيمـمـتـ باـسـمـكـ
وـأـخـلـصـتـ تـكـبـيـرـيـ عـنـ الغـيـرـ مـعـرـضاـ
وـلـمـ أـزـ إـلـآـ نـورـ ذـاـكـ لـاحـ

وفاته

توفي ابن مالك سنة (672هـ) بدمشق، بلا خلاف، ودفن بسفح جبل قاسيون، ولم تذكر مظاهر ترجمته طرروف وفاته، ما عدا السخاوي⁽⁶⁾ الذي ذكر السبب غرضاً من غير أن يترجم له، وذلك حين عذر أسماء الذين ماتوا غبناً فقال: «ومن مات بأخرة غبتنا الجمال بن مالك راوية جزيرة العرب نحوه ولغة، فإنه مع أوصافه الجليلة وكونه على جانب عظيم من الاحتياج وضيق الوقت عرض فيما استقر فيه من خطابة ببعض قرى دمشق، من بعض جهالتها وانتزع منه له، فكاد أن يموت لاستيما وقد حضر الجمعة وسأل الجاهل المشار إليه بعد فراغه من الخطبة والصلاحة عن مخرج الآلف، فتحير وظن أنه كلمه بالعجمية، ثم عذر له حروف الهجاء، مبيداً بالآلف، وسرّدها، فصاح العامنة الذين تعجبوا لهذا الجاهل سروراً لكونه سُئل عن مسألة فأجاب بتسع وعشرين، وما وجده

⁽¹⁾ سببنت ذلك عند الحديث عن آثاره.

⁽²⁾ ثورات المؤذنات 3/2 453هـ والوثني بالمؤذنات 360/3 130هـ والمعية 130/1 136هـ ومنتاج المساعدة 136/1.

⁽³⁾ البقة 130/1 والشذرات 5 339هـ.

⁽⁴⁾ هو أمحمد بن محمد، أبو العباس، الشامي. سببه إلى (مشهورة) بالأنايس، أدب ومورق. له: نفح الخطيب من غصن الأنانس والطيب، وغُرُف الششت في أحجار دمشق، توف سنة 1041هـ.

⁽⁵⁾ النفح 2/2 425هـ.

⁽⁶⁾ هو محمد بن عبد الرحمن، شمس الدين، سببه إلى (سخنا) فربة مصر، مؤرخ وعالم بالحديث، له: الضوء اللامع في أعيان التراث الإنساني، وفاته ترجمته نفسه: 8/232. توفي سنة 902هـ.

الجمالُ ناصراً، بل استكانَ وماتَ بعد أيامٍ يسيرةً⁽¹⁾. رحمة الله.

2. آثاره

ألف ابن مالك في مختلف علوم العربية، وجاءت مؤلفاته على مستويين اثنين، هما: المتون الموجزة، والشروح المطولة، وكان ذلك وفقاً لمستوى التلميذ أو القراء، ووفقاً للغاية من تلك المؤلفات.

وقد برع طابع النظم بوضوح في مؤلفاته من خلال اثنى عشرة قصيدة وأرجوزة حشد فيها كثيراً من مسائل اللغة، والنحو، والصرف، والقراءات. ثم ما لبث أن شعر بالغموض يعتري بعضها فشرح عشرة منها.

كما بربت في مؤلفاته ظاهرة شرح المتون النثرية، فشرح عدداً منها، وأغلبظن أنه كان يعتمد إلى الإجاز، والاختصار في التأليف لسهولة إملائه وحفظه، ثم يشرع في الشرح بعد حين، فالشرح سمة أخرى في مؤلفاته المنظومة والمثورة. كما يمكن رد هذه الظاهرة إلى العصر المضطرب الذي عاش فيه، فقد عانى فترة قلقة شهد خلالها نهاية الدولة الأيوبيّة (648هـ) وظهور دولة المماليك البرجية، وفي أيامه سقطت بغداد (656هـ) على أيدي التتار الذين قضوا على الخلافة العباسيّة ودمروا كل شيء؛ فنهض عدداً من العلماء يذودون عن التراث من خلال حفظه في متون موجزة تشرح فيما بعد.

أما مؤلفاته فقد بلغت ستة وأربعين كتاباً، ذكر بعضهم ثانية وعشرين منها في منظومة شعرية⁽²⁾، وذكر آخر خمسة غيرها في مقطوعة ثانية⁽³⁾، وأحصت كتب التراجم عدداً آخر⁽⁴⁾. وقد انقسمت بحسب موضوعاتها إلى ثلاثة أقسام نسقها بتعريف موجز، مع الإشارة إلى ما طبع منها. وهي:

آ. كتب اللغة

1 - الإعلام بمعنى المثل الكلام⁽⁵⁾: قصيدة عدد أبياتها (2815) خمسة عشر وثمانين وألفاً بيت، ذكرتها بعض المصادر بعنوان (المثل المنظوم)⁽⁶⁾، وبعضها بعنوان (المثل في اللغة)⁽⁷⁾.

(1) الإعلام بالشرح ص 747. كما ورد أنس في الطبراني من غير ذكر المصدر. في قوله: فلاحات ضئي وعشرين. يعني: إيجاد.

(2) البيعة 1/ 131.

(3) البيعة 1/ 133.

(4) وردت عبارتين مؤلفاته في معظم مصادر ترجمته، وخاصة: عادة النهاية 180/2 - 181 / 132 و البيعة 1/ 34 - 1/ 422 .

(5) طبعت بالمعون نفسه. بشرح أحمد بن الأمين الشنقيطي.

(6) ذكره الشيرازي أبا علي، بعنوان (المثل المنظوم)، في: البلعة ص 201.

(7) إشارة العبي 32 ونسمة المختصر في أحجار الشر 3/ 8/ 2 وطبقات النحاج والمغزير ص 134.

- 2 - إكمال الإعلام بثانيت الكلام: شرح للمنظمة السابقة، ((زاد عليه تلميذه ابن أبي الفتح عده ألفاظ))⁽¹⁾.
- 3 - إكمال الإعلام بمثلث الكلام⁽²⁾: أرجوزة⁽³⁾، نظمها في حلب، في (2755) خمسة و خمسين وسبعينة وألفي بيت، وأهدتها إلى الملك الناصر عماد الدين⁽⁴⁾.
- 4 - ثلثيات الأفعال⁽⁵⁾: يتضمن ما جاء من الأفعال على (فعل و فعل) بمعنى واحد، وهو على صلة بالكتب السابقة⁽⁶⁾.
- 5 - تحفة المودود في المقصور والممدود⁽⁷⁾: وهو قصيدة همزية، عدد أبياتها (161) واحد وستون ومنة بيت من البحر الطويل⁽⁸⁾.
- 6 - شرح تحفة المودود⁽⁹⁾: شرح لكتاب السابق.
- 7 - الإرداد في الفرق بين الظاء والضاد: رسالة في ألفاظ متنقة المبني مختلفة المعنى⁽¹⁰⁾.
- 8 - الاعتماد في نظائر الظاء والضاد⁽¹¹⁾: شرح فيه الكتاب السابق ورتب ألفاظه على حروف المعجم⁽¹²⁾.
- 9 - الاعتضاد في الفرق بين الظاء والضاد⁽¹³⁾: قصيدة عدد أبياتها (62) اثنان وستون بيتاً مع

⁽¹⁾ إبصاره العظيم ص 321 و مقتنيات الحجاز والمعربين: ص 134 - و تسميه أند ذكره أحد، شراح الأئمة، تولى سنة (709 م). وقد نشرت ترجمته، والكتاب مطبوع تحقيق الدكتور سعد بن جعفر العامدي، بصوره نفسه.

⁽²⁾ قوایات الموقبات 2/ 453 و الموارق بالموقيفات 360/ 3 و البينة ص 201 و النفع 124/ 2 و الشذرات 5/ 339.

⁽³⁾ منتاج السعادة 1/ 137.

⁽⁴⁾ التسبيح ص 26 من مقدمة الخش - وألهمي إليه برسالة من محمد، آخر ملوك الدولة الأيوبيه، ولد، شاعر حلب، وفاته مولاً ذكره سنة (659 م) - ترجمته في الشذرات 299/ 5 والأعلام 249.

⁽⁵⁾ ذكره في معظم المصادر بعض (فعل و فعل). قوایات الموقبات 2/ 453 و الموارق بالموقيفات 360/ 3 و منتاج السعادة 1/ 37 و النفع 424/ 2.

⁽⁶⁾ إلزاطلخ على حجره ابن مالك في أشت الشعري، ينشر كتابه: إكمال الإعلام بثنت الكلمة 1/ 48 - 5 من مقدمة الخش.

⁽⁷⁾ البلقة ص 201 و شرح الأشوري على أالية ابن مالك 108/ 3 عشرات: (الخشنة)، و منتاج السعادة 1/ 37 و حاشية ياسين الحمسي على التصرير 328/ 1 و النفع 2/ 424.

⁽⁸⁾ فتحت باب درار نسخة مع (الإخلاف بثنت الكلمة) المتقدم ذكره برق (١)، وذلك عنايةً لأحمد بن الأمين الشنطي. ثم فتحت بشرح إبراهيم، من خططي الشنططي، بصور (تحفة المودود على التصرير والمسند).

⁽⁹⁾ البلقة ص 201. وذكرها طاوس كيري زاده بصور: (شرح قصيدة في التصرير والمسند)، منتاج السعادة 1/ 37.

⁽¹⁰⁾ ذكره ابن مالك في مقدمة كتاب الاعتماد ص 29 (نشرة الدكتور حاتم الشامي).

⁽¹¹⁾ طبع مرتين، الأولى بتحقيق الدكتور حاتم صالح الشامي، والثانية بتحقيق الدكتور ناصر حسين على.

⁽¹²⁾ الاعتماد في نظائر الظاء، والشاذ لا بن مالك ص 23 (..... الشامي).

⁽¹³⁾ قوایات الموقبات 2/ 453 و الموارق بالموقيفات 1/ 60 و النفع . لسمير ضي 2/ 282 و النفع 424/ 2.

شرح عليها⁽¹⁾.

- 10 - قصيدة ظانية في الفرق بين الطاء والصاد، وشرحها⁽²⁾.
- 11 - منظومة فيما ورد من الأفعال بالواو والياء⁽³⁾: قصيدة ظانية، من البحر الكامل، عدد أبياتها (67) سبعة وستون⁽⁴⁾، ساقها السيوطي في المزهر⁽⁵⁾.
- 12 - النظم الأوجز فيما يُهمز وما لا يُهمز⁽⁶⁾: منظومة فيما هو مهموز وغير مهموز.
- 13 - الوفاق في الإبدال⁽⁷⁾: كتاب مختصر في الإبدال⁽⁸⁾.
- 14 - ما اختلف إعجامه واتفاق إفهامه⁽⁹⁾.
- 15 - جمع اللغات المشكلة⁽¹⁰⁾.
- 16 - الضرب في معرفة لسان العرب⁽¹¹⁾.
- 17 - فتاوى في العربية⁽¹²⁾: جمعها بعض تلاميذه⁽¹³⁾.
- 18 - الألفاظ المختلفة في المعاني المُؤلفة: جمع فيه الألفاظ المترادفة مرتبة بحسب الموضوعات⁽¹⁴⁾.

ب. القراءات القرآنية⁽¹⁵⁾

نظم ابن مالك قصيدتين في القراءات⁽¹⁶⁾، هما:

-
- ⁽¹⁾ شعرها حبيب نوران رضه حسن سعادت سنة (1972م) بشرى، (العتماد) ٤٠٣ مالك، ص ١٠ من منجمة الحجج (شارة الشمام).
- ⁽²⁾ يعنى أخراج ٣٧٠١ ومنتاج المساعدة /٣٧٠١. وانفعية منظومة مساقاة لرسالة المساعدة، ساقها (٧) وهو ضرورة واحدة.
- ⁽³⁾ يعنى ١٣٢١/١ (البيت العاشر من منظومة مساقاة).
- ⁽⁴⁾ طبعت مع خالد من الشور الشورى، عبور (مجموعة مهارات السنون).
- ⁽⁵⁾ المزهر لسيسياري ٢٧٩/٢ - ٢٨٢.
- ⁽⁶⁾ إشاره للتعين ص ٣٢١ وفوقيات ٣٦٠٢ وابراهيم شارفيات ٣٦٠٢ واسعية ١٣٢١/١ (بيت السادس من منظومة مولحانة)، ومنتاج المساعدة /٣٧٠١ وانفعية ٤٢٤/٢.
- ⁽⁷⁾ اساعية ١٣٢١/١ (البيت العاشر من منظومة مساقاة).
- ⁽⁸⁾ مفتاح المساعدة /١٣٨/١.
- ⁽⁹⁾ تعلق الشورى، ت. مامنی /١٣٧٣ الحاشية (ق) من منجمة الخلق.
- ⁽¹⁰⁾ الكتاب المحتوي على الموسوعة الوسيط في اللغة للنحوي آبادي (قنا) - ٢٣١/١.
- ⁽¹¹⁾ الشوارث ٣٣٩/٥.
- ⁽¹²⁾ اساعية ١٣٢١/١ ومنتاج المساعدة /٣٨٧/١.
- ⁽¹³⁾ اساعية ١٣٢١/١ أيضًا.
- ⁽¹⁴⁾ لم يرد ذكره في مصادر ترجمة ابن مالك. وقد طبع بتحقيق محمد حسن عواد.
- ⁽¹⁵⁾ قصالت كتب اللغة لأدائه شخص قفيها أربع القراءات، وهي بتحديث عص وحررهها المغيرة.
- ⁽¹⁶⁾ إبراهيم شارفيات ١٥٩/٣، وعلاء الدين ١٨٠/٢ وابن زهرات ٣٣٩/٥.

- 19 - المالكية⁽¹⁾: قصيدة دالية منسوبة إلى ناظمها، على غرار الشاطبية⁽²⁾.
- 20 - اللاممية: قصيدة لامية في القراءات، لم يضع لها عنواناً، فخر فيها بما زاده على الشاطبية من إفاده⁽³⁾.

ج. كتب النحو والصرف

- جمع ابن مالك - في الغالب - بين النحو والصرف في مؤلفاته غير أن الفصل بين النحو والصرف ليس دقيقاً فيها، وإنْ غالب عليها النحو، لكنه خص الصرف بخمسة كتب مستقلة، وفيما يلي أسماء كتبه النحوية، أولًا:
- 21 - الكافية الشافية⁽⁴⁾: أرجوزة طويلة عدة أبياتها نحو ثلاثة آلاف بيت من مزدوج بحر الرجز، اقتبس تسميتها من مقدمتي شيخه ابن الحاجب⁽⁵⁾، واستوَّعَ فيها معظم مسائل النحو والصرف، ونظمها في مدينة حلب⁽⁶⁾، وهي الأصل الذي اختصر منه الآلية.
- 22 - شرح الكافية الشافية⁽⁷⁾: شرح للأرجوزة السابقة.
- 23 - الخلاصة: أرجوزة عدة أبياتها (1002) اثنان وألف بيت، اشتهرت باسم (الألفية)⁽⁸⁾، لخص فيها أرجوزته الكبرى (الكافية الشافية)، وأشار إلى ذلك في ختامها، فقال⁽⁹⁾:
- وما بجمعه غنىٌ فذاك كلٌّ نظمًا على جمل المهمات اشتمل

⁽¹⁾ تسمى المختصر في أشعار البشير 3/18/2 وغوات الربيات 452/2 وغاية الشابة 180/2 والمحروم الراواة 244/7 ومنشأ المساعدة 138/1.

⁽²⁾ قصيدة في القراءات، عنوانها (جزر الأمان وورحه الشجاعي) منسوبة إلى ناظمها الخامس، بن قبرة الشاضي، المشرقي الخصيمانيوفي سنة 909هـ. وقد طبعت مراجعاً مشهوراً عاملاً.

⁽³⁾ غالباً الشابة 180/2.

⁽⁴⁾ إشارة التسعين ص 321 وقد جعلتها كتابتين اثنين، وغوات الربيات 2/453 وغاية الشابة 360/3 ومرآء الجنان 4/173 وروايات بالربيات 3/401 وروايات وبالشابة 13/267 وتعميل القراءة 13/301 وغاية الشابة 180/2 وضيقات الحجاج والمغارب ص 134 والفتح 2/423 والشاررات 5/339. وقد طبعت مع شرح ابن مالك عنديها بتحقيق الدكتور أحمد عبد العليم ضيفاوي ونشرت بمعرض (شرح الكافية الشافية).

⁽⁵⁾ هنا الكافية في السحر، والشافية في التصرف.

⁽⁶⁾ الراوي بالربيات 1/360 وغاية الشابة 1/181.

⁽⁷⁾ إشارة التسعين ص 321 وغوات الربيات 2/453 وغاية الشابة 360/3 ومرآء الجنان 4/267 وتعميل القراءة 13/301 وضيقات المغارب 13/34 وغاية الشابة 1/433.

⁽⁸⁾ إشارة التسعين ص 321 وتسمى المختصر في القراءات 3/18/2 وغوات الربيات 2/453 ومرآء الجنان 4/173 وغاية الشابة 13/267 والربيات الائمن مقدمة الشفطبي ص 332 والمقدمة 2/390 وغاية الشابة 201/180 وضيقات الحجاج والمغارب ص 134 ومنشأ المساعدة 137/1 والفتح 2/423 والشاررات 5/339. وقد ذكرها الخوارزمي بعنوان: (الألفية في تدوين المقاصد المحرجة والصرفية). ينظر: ووصلات الحالات ص 710.

⁽⁹⁾ إشارة بعض المصادر إلى أنها حلقة الكافية الشافية. الراوي بالربيات 3/360 وتعتيل القراءة 1/301 والفتح 2/423.

أحصى، من الكافية الخلاصة

كما افترضت، غنى بلا خصائص

وقد نظمها للشرف البارزى فى مدينة حماة⁽¹⁾. وقيل: نظمها لابنه تقى الدين الأسد⁽²⁾.
 24 — الفران⁽³⁾: أرجوزة كبيرة، قال عنها المامани: ((نظم رجأاً في التحو عظيم الفائد، تستعمله
 الشارقة، ثم صنف كتابه (تسهيل الفوائد وتكلل المقاصد) تسهيلاً لذلك الكتاب))⁽⁴⁾، ووصفها
 السينيويطي بقوله: ((وقد رأيت له... كتاباً سماه نظم الفوائد، وهو ضوابط فوائد منظومة ليست
 على: (بوق واحد)))⁽⁵⁾.

25 - **القواعد النحوية والمقاصد المحوية**⁽⁶⁾: شرخ للمنظومة السابقة (الفرائد)، وهو أصل لكتابه (التسبيب)، قال السيوطي: ((وله مجموع يسمى القواعد في النحو، وهو الذي لخص منه التسبيب)).⁽⁷⁾

26 - تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد⁽⁸⁾: شرح لكتاب السابق - كما أشار السيوطي، لكن ابن مالك لم يشر إلى ذلك في مقدمته⁽⁹⁾، كما فعل في كثير من شروح كتبه.

27 - شرح سهيل الفوان وتميل المقاصد⁽¹⁰⁾: لم يتم، قيل: ((وصل فيه إلى باب مصادر الفعل الثلاثي، وكل على ولده إلى باب...))⁽¹¹⁾، وقيل: ((كلمه الشيخ أثير الدين أبو حيان))⁽¹⁾، ونقل

⁽¹⁾ تتمة المختصر 3/8/2 وغاية النهاية 18/1/2 والدبر الاسمي 40/1/4 وهو هبة الله بن عبد الرحيم، شرف الدين، أثر النساء، محدث وأديب، له: الفرددة البارزة في شرح الشناصية، توفي سنة 738هـ.

⁽²⁾ المواري بالخرفيات / 206.

(٣) وردت تسمية في بعض المصادر عصراً: (العصراً)، وأعلمه تصحييف، وذكرها كبرى زاده عصراً: (نظم كتاب الفتوحات)، لكنه مشترم. مفتاح العصارة // ١٣٨.

(٤) تعليمي الشرايد // ٣//٢٠١٥

١٣٢/١٧٣ - (٦) -

(٧) تنظر المحاشية قبل المسابقة.
 (٨) البغة ١٣٢/١ - وسائل الندى سافر السيروطى منقول عن شيخه عبد الشادر الأسعادى العبادى شارح التسبيح نسبت إلى شيخ
 الأنصار سعد بن عبادة، له حاميات على التوضيح لأن هشام وشرح الأئمة المسكودى، توفي سنة (٨٨٠هـ). تنظر ترجمته
 في الضوء اللامع لأدراك تلقي الناس لمسجاهى ٤/٢٨٣، والبغة ١٠٤/٢.

(٤) إشارة التعبير $\frac{1}{2} \times 21$ ، وبنسبة المختصر $\frac{3}{2} \times 18/2$ وفوائد الوليفيات $\frac{1}{2} \times 453/2$ ومرأة الجنان $\frac{1}{4} \times 173/4$ والبداية والنهاية $\frac{1}{13} \times 267/13$ والوليفيات $\frac{1}{2} \times 3/2$ ورحة ص $201/2$ وغابة النهاية $180/2$ وطبقات الساحة واللغزون ص $134/1$ وبنسبة $132/1$ ومنشار السعادة $137/1$ والشماريات $3395/5$. وقد طبع تحقيق عبد كمال برگات، بالعنوان نفسه.

⁽⁴⁹⁾ تسهيل النسوان، وتمكينها من اتخاذ قراراتها في الحياة، وتحقيق مصالحها.

(١٠) إشارة النعيم ص 321 ونسمة المختصر 318/2 والبداية والنهاء ص 13/13 ونسمة ص 267 والمقدمة ص 201 وطبقات النهاية والنفروج ص 134 والبداية 134/1 ومنتاج السعادة 137/1 والشيخ 424/2 وكشف الضئون عن أسماء الكتب والكتور. للنجاح حلقة 405/1 . وقد طبع بتحقيق عبد الرحمن السيد محمد ملوكى المختصر.

⁽¹¹⁾ المبلغ من 201 وطلبات السجاد والتغطيات من 134 والمبلغ من 134 والكتشاف 405 من أياضها.

- السيوطى عن الملاج الصقفى⁽²⁾ غير ذلك، فقال: ((وكان كاملاً عند شهاب الدين.. تلميذه، فلما مات المصنف ظنَّ أنهم يجلسونه مكانه فلما خرجت عنه الوظيفة تألم بذلك، فأخذ الشرح معه وتوجه للبيزن غضباً على أهل دمشق، وبقي الشرح مخروماً ناقضاً بين أظهر الناس في هذه البلاد))⁽³⁾، وقد ذكر السيوطى نفسه حين ترجم ابن الناظم (ت 686هـ) أنَّ ابن مالك لم يكمل شرح التسبيل، فتابعه من بعده ابنه، ولم يتمه أيضاً⁽⁴⁾.

28 - المقدمة الأسدية⁽⁵⁾: صنفها ولدته نهى الدين الأسد⁽⁶⁾.

29 - الضرب في معرفة لسان العرب⁽⁷⁾: ليس له صلة بكتاب (ارشاف الضرب في لسان العرب) لأبي حيان⁽⁸⁾.

30 - عدة اللافظ وعدة الحافظ⁽⁹⁾: رسالة صغيرة تتضمن أصول النحو، لم يكملها، ((وهي حيدة لكنها تتoccus أبواباً))⁽¹⁰⁾.

31 - شرح عدة اللافظ وعدة الحافظ⁽¹¹⁾: شرح موجز للرسالة السابقة.

32 - إكمال عدة اللافظ وعدة الحافظ⁽¹²⁾: شرح ثانٌ مطول لعدة اللافظ أيضاً.

33 - شرح إكمال عدة اللافظ وعدة الحافظ⁽¹³⁾: شرح لكتاب السابق.

(١) إجازة التعليم في 290 ونسبة انتحصار 2/18/3 - وهو صعب، من بروت. المُعْرِفَاتِيُّ، عالم باللغة العربية والإنجليزية، مؤلفة كثيرة منها: ثقافة السباحة، وارتساخ الفنون في لسان العرب، توفي 745هـ. حراثات المؤلفات 2/55-56 والذيل الكامنة 302/4-5، وللبعثة 280.

(٢) هو حبيب بن أبيه، مخرج ونادب، له: *الرسائل بالمرفقات*، و*راغب استئنام* في شرح لامبة الحجج، و*شمام الشموس* في شرح رسالة ابن زيد، توفى سنة ٧٤٦ هـ.

(٣) البايعة ٤٧٣/١، وبهظر الاكتفت ٤٠٥/١، وشهاب الدين انتاكور، أحد تلاميذ ابي مالك. تقدامت ترجمته.

⁽⁵⁾ نفقات انتربالات 453/2 ونحوها مانع فيات 360/3 ونبعق التبرد 133/1 ومتاج لسعادة 137/1 وانفع 2/1

(6) اخوازي پاپوئیا 206/1
 (7) ۳۳۹/۵ نامن

(١٨) لم يذكر أي حلقة في مقدمة الارشاف أي حلقة لكتاب ابن مانع، في مقدمة ارشاف الشذوذ ٣/١ - ٤.

(١٩) إشارة التسعين ص ٣٢١ ونواتي الوبيات ٣/٣٥٤ والواي بالوفيات ٣/١٦٠ وتعليق الفرازي ٣٠/١١ والفتح ٤٢٤/٢ والشذوذ ٣٣٩/٥. وقد ذكرته بعض الصادقين بعنوان (العصبة)، ينظر: إشارة التسعين ص ٣٢١ ونسمة المختصر ٣١٨/٢ وبالسلفة ص ٢٠١ ومتنا - السعادة ١/١٣٧.

نقطة: ص ١٤ من مقدمة تحقيق الاعتماد في نظام اظهاء والاشاد (نشرة الصادر).

⁽¹²⁾ نسبة المختصر 318/1 ونسبة المعاشر 314/1 ونسبة المساعدة 137/1.

- 34 - المؤصل في نظم المفصل⁽¹⁾: نظم لكتاب المفصل في علم العربية، للزمخشري⁽²⁾.
- 35 - سبك المنظوم وفك المختوم⁽³⁾: شرح للنظم السابق بذ: ((حل هذا النظم فسمأه: سبك المنظوم وفك المختوم)).⁽⁴⁾
- 36 - شرح الجزولية⁽⁵⁾: شرح فيه المقدمة الموجزة التي وضعها الجزولي⁽⁶⁾ في النحو، قال القسطني⁽⁷⁾: ((وسرحها شاب نحوي من أهل جيتان من الأندلس، متصدر بطلب لإفاده هذا الشأن)).⁽⁸⁾، وعنوان الشرح (المنهاج الجلي في شرح القانون الجزولي).⁽⁹⁾
- 37 - النكت على الكافية⁽¹⁰⁾: شرح فيه بعض مسائل المقدمة المعروفة بـ (الكافية في النحو) لابن الحاجب.
- 38 - شواهد التوضيح والتصحيح لمشكلات الجامع الصحيح⁽¹¹⁾: أعرب فيه ثمانية ومنة من الأحاديث المُشكّلة التي ضمّنها الجامع الصحيح⁽¹²⁾، للإمام البخاري⁽¹³⁾، أملاة إملاء⁽¹⁴⁾، وهذا ما يُصرّ خلٰ الكتاب من المقدمة، واختلاف تسمياته.
- أما مؤلفاته الصرفية فهي ستة استثنى بعضها من كتبه النحوية مثل (شرح الكافية الشافية)، ثم

⁽¹⁾ الجهة / 132 / (بيت السادس من مقدمات مؤلماته) والفتح 423 / 2.

⁽²⁾ هو محمود بن عمر، حارث، أبو الشاسم بالعربي، له تفسير القرآن بعنوان (الكتافف...). والأسرار في الحجر، ومحض أساس البلاحة، توفي سنة (838هـ).

⁽³⁾ قواعد الوفيات 2/ 353 وآدبيات 360 / 3 والجعة / 133 / ومنتاج السعادة // 137 // 423 / 2 والشدرات 5: 339.

⁽⁴⁾ الفتح 2: 423: 4 أيضًا.

⁽⁵⁾ الإياد: 379: 2 والجعة / 133 / ومنتاج السعادة // 137 //.

⁽⁶⁾ هو عيسى بن سعيد، سنه ابن قيبة خوارز، إحدى قبائل البربر، نحوبي، له الشادة في الحجر وهي شرح على الحسن بن راحبي، توفي سنة (607هـ).

⁽⁷⁾ هو علي بن يحيى، حمال الدين، أبو الحسن، سنه ابن (قسطنطين) في صعيد مصر، مؤرخ، له: إحياء آدراوات عصى أيام النهاية، وإصلاح الخطاب الواقع في صحاح المختصر هجري، توفي سنة (646هـ).

⁽⁸⁾ الإياد: 379: 2.

⁽⁹⁾ الكشف 2: 1800.

⁽¹⁰⁾ شرح الأشموني 971 //.

⁽¹¹⁾ ذكره ابن مالك في أودن لنسخة المطبوعة لهذا العنوان، ص 39 من نشرة عبد البافي، وورد ذكره في قواعد الوفيات 2/ 453 / 2، والبراءيات 360 / 3، والجعة 201 / 1، وتعليق الشزاده 3 / 3 بمدحه: (التصحيح في إبراء أشياء من مشكلات البخاري)، وفي فضائل النساء والغدير ص 134 بمدحه: (الوضياع)، وفي منتاج السعادة / 137 // 1 بمدحه: (إعراض بعض أحاديث صحيح البخاري). وقد، في الكتاب مرتين، الأولى بتحقيق السيد محمد، عزف عبد البافي وأثنائية بتحقيق الدكتور محمد.

⁽¹²⁾ تنظر ص 3 / من مقدمة تحقيق شواهد التوضيح والتصحيح (نشرة محسن).

⁽¹³⁾ هو محمد بن إسحاق، أبو عبد الله، إمام علم الحايات، له: الجامع الصحيح، وخليل أعمال العاد، توفي سنة (256هـ).

⁽¹⁴⁾ فضائل النساء والغدير ص 134.

- أفردها في كتب مستقلة ليسهل تناولها، وهي:
- 39 – الضروري في التصريف⁽¹⁾: مختصر شرح في بعض المسائل الصرفية، وقد نقل منه المرادي والأشواني.
- 40 – شرح الضروري في التصريف⁽²⁾: وهو شرح لكتاب السابق، عنوانه (التعريف في التصريف)⁽³⁾، أو التصريف، شرحة السيوطي وذكره بعنوان (شرح ضروري التصريف)⁽⁴⁾، وشرحة أيضا ابن إياز الرومي⁽⁵⁾.
- 41 – شرح التعريف في الصرف⁽⁶⁾: شرح لكتاب السابق.
- 42 – مختصر الشافية⁽⁷⁾ لابن الحاجب.
- 43 – شرح المسائل الصرفية في الكافية الشافية⁽⁸⁾: شرح للقسم الصرف في منظومة الكافية الشافية، وإن صرخ أنه أله فالأرجح أن يكون ذلك قبل تأليفه لشرح الكافية الشافية⁽⁹⁾، فقد شرحها كلها، وإن فقد يكون من صنع أحد تلاميذه أو بعض النساخ.
- 44 – ذكر معاني أبنية الأسماء الموجودة في كتاب المفصل للزمخشري⁽¹⁰⁾.
- 45 – لامية الأفعال⁽¹¹⁾: قصيدة لامية مؤلفة من (114) أربعة عشر ومية بيت من البحر البسيط، تناول فيها معظم موضوعات الصرف، وخاصة أبنية الأفعال، وقد شرحها نجم الدين الغزوي⁽¹²⁾.
- 46 – شرح لامية الأفعال⁽¹³⁾: شرح للقصيدة السابقة.
- ***

(1) مفتاح السعادة // 361 / . ويحيى: توجيه المفاسد والمسائد 6/5 وشرح الأشوري 282/4 .

أيضاً .

(2) مفتاح السعادة // 361 / .

(3) أنبية // 32 / . (ابن السابع من منظومة مؤلفاته). ومفتاح السعادة // 37 / .

حسن المخاض // 433 .

(4) إشارة الشفيف ح 103 / . والبيعة // 32 / . وهو احسين بن مدر، حمل الدين، أبو محمد، خوري، له: (مساعف في الخلاف)، وشرح الفصول لأن معطف، توفي سنة (681هـ) .

(5) أنبية // 32 / . (ابن السابع من منظومة مؤلفاته). ومفتاح السعادة // 37 / .

مرويات المؤفيات 2/ 453 .

(6) مقدمة تحقيق كتاب الشبيبي ص 38 .

(7) تقدم ذكر الشرح تحت الرقم (21) .

(8) تاريخ الأدب العربي لكارل بوركليان (الطبعة العربية) - 227/5 - 296 .

(9) تعليل الشراد // 30 / . والكتشf // 3536 / . والفتح // 224 / . وقد طبعت مع عدد من المتنون المختلفة، عموان (جمع مع مهبات التراث)، كما صُنعت شرح ابن الخطاطب عليها مرتين الأولى بتحقيق أسد محمد أدب حموان بعنوان (شرح لامية الأفعال)، والثانية بتحقيق ناصر حسين على بعنوان (زينة الأفعال) في شرح قصيدة أنبية الأفعال).

(10) حلامة الأثر 4/193، وقد شرحها آخررون بهظر الكشف // 3536 / . وهو محمد بن محمد، أبو الكارم، مؤرخ وأديب، له: الكواكب السالمة في تراجم أعيان الملة العاشرة، توفي سنة (1061هـ) .

(11) المرادي بالمرقيات 3/ 360 / . والفتح // 224 .

المصادر والمراجع

- ابصارات المكتنون في النيل على كشف الظنون، إسماعيل بشاش البغدادي، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٢.
- البداية والنهاية في التاريخ، ابن كثير، ط٢، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٩٣٢م.
- السدير الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، الشوكاني، ط٢، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٣٤٨هـ.
- بغية الروعاة في طبقات اللغزتين والنحاء، السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا وبيروت، د.ت.
- البلقة في تاريخ أئمة اللغة، الفيروز أبيادي، تحقيق: محمد المصري، ط٢، مركز المخطوطات والتراجم، والكريت، ١٩٨٧م.
- تاريخ الأدب العربي، كارل بروكلمان (الجزء الخامس)، ترجمه إلى العربية: د. رمضان عبد السواب، وراجع الترجمة: د. السيد يعقوب بكر، دار المعرفة، القاهرة، ١٩٧٧م.
- البيجية المرضية في شرح الأنفية، السيوطي، دراسة وتحقيق: علي سعد الشنيري، ط٢، كلية الدعوة الإسلامية ولجنة الحفاظ على التراث الإسلامي، طرابلس، ليبيا، ١٩٨٣م.
- تنتمة المختصر في أخبار البشر (ابن الوردي)، إشراف وتحقيق: أحد رفعت البشري، ط٢، دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٠م.
- تحفة المودود على المقصور والممدود، ابن مالك الطانسي، شرحه: إبراهيم بن خطري الشنقطي، مطابع دار صحف الورقة، أبو ظبي، د.ت.
- تحفة المودود على المقصور والممدود، ابن مالك الطانسي، تصحيف: أحد الأنف الشنقطي، ط٢، مطبعة الجمالية، القاهرة، ١٣٢٩هـ.
- ذكرية الحفاظ، الذهبي، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الهند، ١٩٥٦م.
- إخبار العلماء بأخبار الحكام، القسطلي، مكتبة المتتبّي، القاهرة، د.ت.
- ارشاد الضرب من لسان العرب، أبو حيان النحوي، تحقيق وتعليق: د. مصطفى النمس، ط٢، مطبعة النسر الذهبي والمدني، القاهرة، ١٩٨٤م – ١٩٨٩م.
- إشارة التعيين في تراجم النحاة واللغويين، عبد الباقى اليماني، تحقيق: د. عبد العميد دباب، ط٢، شركة الطباعة السعودية، الرياض، ١٩٨٦م.
- الاعتماد في نظائر الطاء والضاد، ابن مالك الطانسي، حققه وقدم له: د. ناصر حسين العلي، ط٢، دار الكتب العربية، بيروت ودمشق، ١٩٨٩م.
- الأعلام، الزركلي، ط٢، دار العلم للملايين، بيروت، بيروت، ١٩٨٥م.
- أعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء، الطباخ، المطبعة العلمية، حلب، ١٩٢٥م.
- الإعلام بمثلث الكلام، ابن مالك الطانسي، تصحيح: أحد الأمين الشنقطي، ط٢، مطبعة الجنانية، القاهرة، ١٣٢٩هـ.
- الإعلان بالتفريغ لمن نُسخ تاريخ، السخاري (طبعه محسورة عن نسخة خزانة أحد تيمور بشاش التي عذبت بنشرها مكتبة القدس في القاهرة)، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٧٩م.
- إكمال الإعلام بثلث الكلام، ابن مالك الطانسي، تحقيق ودراسة: سعد بن حسان الغامدي، جماعة أم القرى، مكة المكرمة، ١٩٨٤م.
- الأفاظ المؤلفة، ابن مالك الطانسي، حققه وعلق عليه: د. محمد حسن عواد، ط٢، دار الجليل ودار عمار، بيروت وعمان، ١٩٩١م.
- إحياء الرواية على أبناء النحاة، القسطلي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط٢، دار الفكر العربي ومؤسسة الكتب الثقافية، القاهرة وبيروت، ١٩٥٦م.

- تسهيل الفوائد وتمكين المقصاد، ابن مالك الطائي، حققه وقدم له: محمد كامل بركات، دار الكاتب العربي، القاهرة، 1967م.
- تعليق الفراند على تسهيل الفراند، الدمامي، تحقيق: د. محمد عبد الرحمن المفدي، بيروت، 1983م.
- التكلمة لكتاب الصلة، ابن الأثمار، عنى بنشره، وصتحه: عزة العطار الحسيني، مطبعة السعادة، القاهرة، 1955م.
- تذيب سير أعلام النبلاء، الذهبي، أشرف على تحقيقه: شعيب الأرناؤوط، وهذه: أحمد فايز الحمصي، وراجعه: عادل مرشد، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1991م.
- حاشية الخضري على شرح ابن عقيل الألفية ابن مالك، ضبط وتشكيل وتصحيح: يوسف الباعي، دار الفكر، بيروت، 1995م.
- حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، السيوطي، تحقيق: محمد أبو الغضيل إبراهيم، ط/دار أحياء الكتب العربية، القاهرة، 1986م.
- خلاصة الأئر في أعيان القرن الحادى عشر، المحيى، مكتبة خياط، بيروت، دلت.
- الدارس في تاريخ المدارس، النعيمي، عنى بنشره وتحقيقه: جعفر الحسيني، المجمع العلمي العربي، دمشق، 1957م.
- الدرر الكامنة في أعيان الملة الثامنة، ابن حجر العسقلاني، ط/، مطبعة مجلس دائرة المعارف الإسلامية، حسیر آباد، الهند، 348/هـ.
- الروض المعطار في خبر الأقطار، الحميري، تحقيق: د. إحسان عباس، ط/2، مؤسسة ناصر للثقافة، بيروت، 1980م.
- روضات الجنات في أحوال العلماء والسدات، محمد باقر الخواصاري (طبعه مصورة)، إيران، 1367هـ.
- السلوك لمعرفة دول الملوك، المقريزي، صصحه وضبطه حواسبي: محمد مصطفى زيدان، ط/2، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1985م.
- شرارات الذهب في أخبار من ذهب، ابن العماد الحنبلي، عنى بنشره مكتبة القدس، القاهرة، 1350هـ.
- شرح التحفة الوردية، ابن الوردي، دراسة وتحقيق: د. عبد الله الشلال، مكتبة الرشيد، الرياض، 1989م.
- شرح التسهيل، ابن مالك الطائي، تحقيق: د. عبد الرحمن السيد، د. محمد بدوي المختون، ط/، محرر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1990م.
- شرح الكافية الشافية، ابن مالك الطائي، حققه وقدم له: د. عبد العليم هريري، ط/، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 1413هـ.
- شرح لامية الأفعال، ابن الناظم، تحقيق: محمد أبیب جمران، ط/، دار قتبة، دمشق، 1991م.
- شوادر التوضيح والتصحيح لمشكلات الجامع الصحيح، ابن مالك الطائي، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقى، ط/، عالم الكتب، بيروت، 1403هـ. وطبعه ثانية بتحقيق: طه محسن، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، 1413هـ.
- طبقات الشافعية، الإسنوي، طبع بعناية: كمال يوسف الحوت، ط/، دار الكتب العلمية، بيروت، 1987م.
- طبقات الشافعية الكبرى، السبكى، تحقيق: د. عبد الفتاح الحلو، د. محمود الطناхи، ط/2، محرر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، القاهرة، 1992م.
- طبقات النحواء واللغويين، ابن قاضى شيبة، تحقيق: د. محسن عياض، مطبعة العسان، النجف، 1973م.
- طبقات النحواء واللغويين، ابن قاضى شيبة، تحقيق: د. محسن عياض، مطبعة العسان، النجف، 1973م.
- انتقام اللامع لأهل القرن الثامن، السخاري، عنى بنشره: مكتبة القدس، القاهرة، 1355هـ.

- معجم الأدباء، ياقوت الحموي، دار المأمون، القاهرة، د. ت، ونسخة أخرى في دار صادر ودار بيروت، 1965/م.
- العين في طبقات المحدثين، النهبي، تحقيق: د. همام سعيد، ط/، دار الفرقان، عمان، 1984/م.
- المغرب في حل المغارب، ابن سعيد، حققه وعلق عليه: د. شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، د.ت.
- مفتاح السعادة ومحباج السيادة، طاش كبرى زاده، مراجعة وتحقيق: كامل بكرى عبد الوهاب أبو النور، مطبعة الاستقلال، القاهرة، د.ت.
- منظومة فيما ورد من الأفعال بالروايات، ابن مالك الطاطي، ط/، دار الكتب العلمية، 1994/م.
- النجوم الزاهرة في أخبار ملوك مصر والقاهرة، ابن تغري بردي، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة، د.ت.
- نفح الطيب في غصن الأنيل الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، المقربي، حققه وضبطه غرانيه: محمد محبي الدين عبد الحميد، ط /، مطبعة المساعدة، القاهرة، 1949/م.
- ذيبة العزفرين، ابنتايل بشـ البشـادي، دار الفكر، دمشق، 1982/م.
- الراوـيـيـاتـ الـصـفـنـيـ، طـبعـ باـعـتـاءـ سـ، بيـرـنـيـغـ، طـبـعـ الـيـاشـيـةـ، دـمـشـقـ، 1953/م.
- الوفيات، ابن قنة القسطنطيني، حققه وعلق عليه: عائل نجيب، ط/، دار الأفاق الجديدة، بيروت، 1983/م.
- وفيات الأعيان وأبناء آباء الزمان، حققه وعلق حواسـيـهـ وـرـوـضـ فـهـارـسـهـ: مـحـمـدـ مـحـبـيـ الدـيـنـ عـبـدـ الـحـمـيدـ، طـ/ـ، مـكـتـبـةـ الـنـهـاشـةـ الـمـصـرـيـةـ، الـقـاهـرـةـ، 1948/م.
- العبر في تاريخ من غير، النهبي، تحقيق: د. صلاح الدين المنجد، مطبعة حكومة الكويت، 1966/م.
- العرف الطيب في شرح ديوان أبي الطيب، ناصيف اليازجي، دار صادر ودار بيروت، 1964/م.
- نهاية النهاية في طبقات القراءة، ابن الجزرى، عنى بنشره: بر جستاسـرـ، مـكـتـبـةـ المـشـىـ الـقـاهـرـةـ، دـ.تـ.
- فروات الوفيات، ابن شاكر الكتبى، حققه وضبطه وعلق حواسـيـهـ: مـحـمـدـ مـحـبـيـ الدـيـنـ عـبـدـ الـحـمـيدـ، مـطـبـعـةـ السـعادـةـ، الـقـاهـرـةـ، 1955/مـ.
- القاموس الحيط، الفيروز آبادى، ط/، المطبعة الحسينية، القاهرة، 1320/هـ.
- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، الحاج خليفة، دار الفكر، دمشق، 1982/مـ.
- الكواكب السائرة بأعيانهن المائة، الغزى، حققه وضبط نصه: د. جبرائيل جبور، طـ2ـ، دار الأفاق الجديدة، بيروت، 1979/مـ.
- لامية الأفعال، ابن مالك الطاطي، ط/، دار الكتب العلمية، مصورة عن طبعة البانى الحلبى، 1994/مـ.
- المختصر في أخبار البشر، أبو الفداء، دار البحر، بيروت، 1961/مـ.
- مرآة الجنان وعبرة اليقطان في معرفة ما يعتبر من حواتـ الزـمانـ، الـيـانـيـ (طـبـعـ مـصـورـةـ عنـ طـبـعـ حـيـرـ أـبـدـ)، مـشـورـاتـ الأـلـعـمـيـ، بيـرـوـتـ، 1970/مـ.
- النـزـهـ فـيـ عـلـمـ الـلـغـةـ وـأـنـوـاعـهـ، السـيـوطـيـ، شـرـحـهـ وـضـبـطـهـ وـصـحـحـهـ: مـحـمـدـ أـحـدـ جـادـ الـمـولـىـ وـزـمـيـلـادـ، الـمـكـتـبـةـ الـعـصـرـيـةـ، صـيـداـ وـبـيـرـوـتـ، 1986/مـ.

أبو راس التاوري الجزائري (مؤلفاته)

د. عبد الحق زريوح^(١)

1. اسمه ومولده ووفاته:

محمد أبو راس بن أحمد بن ناصر الراشدي^(٢)، العلامة المحقق الحافظ، والبحر
الجامع العتيد^(٣) اللاظفط، من هو ليث الدين، أوثق أساس، وأصوات نبراس، الإمام القدوة
المتفق^(٤).

ولد بنواحي مدينة معسكر بين جبل كرسوط و(هونت) يوم 8 صفر 1165هـ / 27 ديسمبر
1751م، من أم اسمها زولة^(٥). وتوفي، رحمة الله، يوم 15 شعبان 1238هـ / 27 أفريل 1823م،
وُدُفِنَ بمعسكر على شاطئ النهر الفاصل بين داخل البلد وقرية بابا علي. وعليه بناء مشهور^(٦)،
وكان قد شارك في الجياد لفتح وهران سنة 1206هـ / 1795م، إلى جنب الباي محمد بن
عثمان.

ورثي، بعد، من قبل خصومه الحاسدين بالمشاركة في ثورة درقاوة — القائمة ضد السلطة

· جامعة تسمانيا: الجزء الثاني.

^(٢) نسبة إلى مؤسس مدينة معسكر راشد بن المرشد الشريسي مولى إبراهيم الأزرق، دفين نزرهون بالغرب الأقصى (القرن 02هـ).
راس حاسب القرجرة كاما، حسينا جاء في:
— الجلة الإفريقية، 1864، ص 152: "محمد بن أحمد، بن عبد الشافر".
— تاريخ الجزائر الثنائي: د. أمير الشامي سعد الله، 12 / 19139: "محمد بن أحمد، بن عبد الشافر بن محمد، ابن التاوري
الخنيسي" — حاشية رياض الشرفة، ببابا شمسي بن بكار، ص 13: "محمد بن أحمد، بن عبد الشافر ابن ناصر الساوري
المسكري".

^(٣)تعريف المخلف برجال السلف: الخواصي، 2 / 167.

^(٤)تاريخ الخواصي: عبد الرحمن بن محمد الجيلاني، 3 / 570.

^(٥)تعريف المخلف برجال السلف: 2 / 168.

التركية - 1217هـ / 1802م، وله في تاريخ هذه الثورة تأليف أسماء ذرء الشقاوة في حرب درقاوه⁽¹⁾.

2. وحلاته:

يذكر أبو راس⁽²⁾ أن رحلاته إنما كانت افتداء بالجهادة النحائر، كرحلات الإمام ابن رشيد السبتي، والخطيب ابن مزروق⁽³⁾، والشيخ أبي سالم عبد الله بن محمد العياشي، وكانت أولى رحلته الجزائر العاصمة التي لقي بها الفقيه القاضي المفتى محمد بن جعدون، والقاضي الفقيه الشيخ محمد بن المبارك، كما لقي الشيخ العالم المشارك أحمد بن عمار الشهير.

ولقى، بالجزائر كذلك، الفقيه والخطيب والمفتى محمد بن الحفاف. وعندما ساعده في مسألة نحوية، أجاب عنها ببراعة، فلُقب بالحافظ. ومن علماء الجزائر الذين لقيهم أيضاً، العلامة الحاج ابن الشاهد الذي حضر له يدرس الموطأ⁽⁴⁾.

وعندما دخل قسمطينة⁽⁵⁾ (هكذا يذكرها)، أتاه علماؤها يسلمون عليه، ومنهم قاضي الجماعة الونسي الذي كان فقيها علاماً حافظاً بارعاً⁽⁶⁾.

ثمَّ رحل أبو راس إلى فاس، ورحب به علماؤها أحسن ترحيب. وعند لقيهم، العالم العامل الشيخ حمدون (ت 1332هـ)، والنحوي الشيخ عبد القادر بن شقرورون (ت 1219هـ)، والفقیه النابه الشیخ محمد بن بنیس (ت 1214هـ)، والفقیه الهواري (ت 1220هـ). وبعد فاس، عاد إلى تلمسان⁽⁷⁾.

ثمَّ ذهب إلى تونس، ونزل على شيخها المفتى محمد بن المحجوب (ت 1243هـ)، واجتمع بالعالم الكبير والأديب الأريب إبراهيم الرياحي (ت 1266هـ)، معارض الحريري في المقامات⁽⁸⁾.

ثمَّ ركب البحر إلى مصر، ولقي بها أهل العلم والأدب، منهم الشيخ مرتضى الذي روى عنه أوائل "الصحيحين"، ورسالة القشيري في التصوف، وختصر العين، وختصر الكنز الراقي.

⁽¹⁾ تاريخ الجزائر العائد: 3/ 571.

⁽²⁾ انظر: فتح الألة ومتنه، أبو راس الساسكي، ص 91 - 92.

⁽³⁾ هو أبو عبد الله: محمد بن أحمد بن أبي بكر بن مزروق المعبي، الشتب بالخطيب وأخوه والزيبي.. أحد علماء الفقه والأصول، والحديث والأدب. من مؤلفاته: "شرح حليل على معنـى مـصنـعة الـأحكامـ" في حـمـةـ أـسـنـافـ، وـ"ـشـرـحـ الشـتبـ عـلـىـ الشـفـاعـةـ" وـ"ـعـنـهـ الـمـسـنـدـ"ـ الشـهـارـيـ ذـكـرـ مـنـ سـعـيـ مـنـ الشـافـعـيـ دـوـنـ مـنـ أـحـارـ مـنـ أـئـمـةـ الـغـربـ وـالـشـامـ وـالـحـجازـ". توفي، على الأغلب، عام 780هـ بالقاهرة. (انظر: البابان، ذهب: ابن مطر حزون، ص 305 - 309). - بغية الوعاء: السيرضي، 47، 1/1.

⁽⁴⁾ اليسنان: ابن مطر، ص 184 - 189. - البريات: ابن منفذ، ص 373.

⁽⁵⁾ انظر: فتح الألة ومتنه، ص 95 - 96.

⁽⁶⁾ نفسه: ص 99.

⁽⁷⁾ نفسه: ص 107.

⁽⁸⁾ نفسه: ص 110.

كما لقى الشيخ عصمان الحنفي الذي قرأ عليه المذهب الحنفي..

ثمَّ رحل إلى مكة، واجتمع بعلمائها وفقهائها، كالعلامة عبد الملك الحنفي المفتى الشامي القاعدي (ت 1229هـ) الذي أخذ عنه بعضاً من الحديث، ونبذة من "الكتنز"، وشبيها من التفسير. و مثل مفتى الشافعية عبد الغني، ومفتى المالكية الحسين المغربي الذي جالسه طويلاً، كما اجتمع، بمكة، بالشيخ العارف المشارك عبد الرحمن الثانوي المغربي، وقرأ عليه شرح العارف باشه ابن عباد على "الحكم". ثمَّ طوف بالمدينة المشرفة، وكان له بها مناظرات وأبحاث مع علمائها. ويبدو أنَّ هذه الرحلة كانت رحلة روحية، لأنَّ أباً راس وجده الفرصة في زيارة ضريح المصطفى (ص)، وضريح صاحبيه أبي بكر وعمر (رض)، وقبور الصحابة بالبقع.

ثمَّ رحل إلى الشام، وتحدى إلى علمائها في مسألة من "الجبن" نصَّ عليها الشيخ أبو زكريا ابن الخطاب (ت 995هـ). ونهاية، رجعوا إلى رأيه ووافقوه بعد الدليل القاطع، بل جمعوا له مالاً كثيراً عندما أراد السفر تكريماً له وتعظيمًا.

وبعد ذلك، دخل "الرملة" إحدى مدن فلسطين، ولقي مفتينها وعلماءها، وكان بينهم مفاوضات حول "الدخان" و"القهوة"، فأجابهم بما ذكره نصَّ أبي السعود (ت 951هـ)، فأكرموا وفادته. وبعدها، رحل إلى عزَّة فزار قبر هاشم ثالث آباء النبي (ص)، ولقي علماءها وأعيانها، فأكرموا ضيافته. وكان بيته، كعادته، وبينهم مناظرات في مسائل مختلفة، اعترفوا له بها بالفضل وسعة العلم. إلا أنه لم يجد عالماً واحداً يعول عليه، كما يذكر^(١)، عندما غادر إلى العريش.

3. شيوخه

أول شيوخه، حسبما يخبرنا به^(٢)، والده الشيخ أحمد الذي قرأ عليه شيئاً من سورة النقرة، ثمَّ الشيخ علي التلاوي الذي قرع رأسه ذات مرَّة، لأنَّه لم يحسن كتابة صورة حرف الفاء، فلم يعد إليه ولا إلى معلم الصبيان أبداً.

ولما أتمَ القرآن جمعاً، أتى الشيخ منصور انصرير لإنقاذ القراءة، ثمَّ لزم ابن الجزرِي ليفيد منه فن القراءة والتجويد، وكذلك فضي أم عسکر لقراءة الفقه، وأيضاً الشيخ علي بن الشتين. وأخذ الفرائض عن الشيخ البالى، كما قرأ تندى على الشيخ ابن علي ابن الشيخ أبي عبد الله المغبلي.

ومن شيوخه في الفقه أيضاً، العربي بن نافلة وأخوه أحمد وابنه أحمد، وكذلك الشيخ محمد الصنادق بن أفسول الذي كان للعلوم جائعاً، وفي فتوحها بارعاً، مقدماً في معرفة الحديث على أقرانه... حسن فهم السنة والكتاب.^(٣).

^(١) العذير الساش: ص 102.

^(٢) نفسه: ص ص 45 - 73.

^(٣) نفسه: ص 45.

ومن شيوخه، محمد بن قاسم المحبوب عالم إفريقيه "العالم العامل، العفيد الجامع، الشامل الفاضل، الحافظ الكامل"^(١). ومن كبار شيوخه وأجلائهم، نذكر عبد القادر بن عبد الله المشرفي الذي أخذ عن العلامة أبي عبد الله محمد المنور التلميسي الكثير من الفقه، والأصول، وعلم الكلام، والسنّو، والبيان، وأجازه. وأنفق علّوماً جمّة، وبرع فيها^(٢). كما يذكر شيخه الإمام محمد مرتضى "المفسر، المحدث، الحافظ، المست الرواية، النحوي، الأصولي، الفروعي، اللغوي"^(٣).

ومن شيوخه كذلك، شيخه في المعموق وتلميذه في الفقه: عبد القادر بن السنوسي بن عبد الله ابن دحو "الحافظ اللافظ، الصالح الناصح: فقيه نبيه، جيد النظر، سديد الفهم، وعاء من أوّعية العلم. له لكل علم وصول، من حديث وفقه ونحو وأصول"^(٤).

۴. مُؤْلَفَاتِه

ترك لنا أبو راس مصنفات كثيرة⁽⁵⁾، في جميع الفنون والعلوم، غير أن أكثرها لا يزال مخطوطاً.

وقد تعرقنا إليها معاً جاء في كتابه "فتح الإله"; فقد عقد باباً، وهو الخامس، خصّه لذلك وسماه: "المسجد والإبريز"⁽⁶⁾. وفيما يلى عرض لها:

أولاً. القرآن:

١. مجمع البحرين، ومطلع البدرين، بفتح الجليل، للعبد الذليل، في التيسير إلى علم التفسير، في ثلاثة أسفار.
 ٢. تقييد على الخراز^(٧) و"الذرر اللوامع"^(٨) و"الطراز"^(٩).

ثانياً. الحديث:

 ١. الآيات البينات، في شرح دلائل الخيرات^(١).

٥٢

⁽²⁾ المصدر المأذون: ص ٣٥

٥٧

⁽⁴⁾ تربو على الخمسين. (انظر: الكتّاب، فهرس النّشرات، 1/105).

^{١٣} بينما بلغت عدّه "لنياشنال بكار" نحو مائة وسبعين وزيلانين تالبنا. (انظر: حاشية رياض الترهة، ص ١٣).

¹⁶¹ انظر: فتح الہ و منہ. ص ۱۹۷ - ۱۸۲

^(١٧) اَنْظُرْ: فَتْحُ الْمُكَفَّرِ

¹⁸ أي منظومة الخراز (ت ٦٧١م)، السماز: "مورد الضمان، في رسم أحرف القرآن".

^{١٠} مهر المأمور الشهير بالموضع، في فرادة نافع: مثثرة لصحابها أبي الحسن، علي بن محمد، بن علي الزباطي، الشهير باسم برب المثوفى عام 709-1309.

⁽⁹⁾ هو "الطرّاز" في شرح فضيحة الحرام" المؤلفة على عبد الله الشّيخ محمد بن عبد الله ابن عبد الجليل بن عبد الله التّنسـي.

2. "مفاتيح الجنة وأسنادها، في الأحاديث التي اختلف العلماء في معناها".
 3. "السيف المتنبضي، فيما رویت بأسانيد الشيخ مرتضى".
- ثالثاً. الفقه⁽²⁾:**

1. درة عقد الحواشى، على جيد شرحى الزرقانى والخراشى" في ستة أسفار.
2. "الأحكام الجوازل، في نبذ من التوازل".
3. تنظم عجيب في فروع، قليل نصتها مع كثرة الوقع".
4. "الكوكب التزّي، في الرّذد بالجدرى".
5. "النبذة المنفيّة، في ترتيب فقه أبي حنيفة".
6. "المدارك في ترتيب فقه الإمام مالك".

رابعاً. التّحوى:

1. "الدرة البنتية التي لا يبلغ لها قيمة".
2. "النكت الوفية، بشرح المكودي على الأنفية".
3. "عماد الزهاد، في إعراب: كلا شيء وجئت بلا زاد".
4. "تفى الخاصة في إحساء ترجم الخلاصة".

خامساً. المذاهب:

1. "رحمه الأمة في اختلاف الأئمة".
2. "تشنيف الأسماع، في مسائل الإجماع".
3. "جزيل المواهب، في اختلاف الأربع المذاهب".
4. "قاصي الوهاد، في مقدمة الاجتهاد".

سادساً. التّوحيد والتّصوّف:

1. "الزَّهر الأكم، في شرح الحكم⁽³⁾".
2. "الحاوى لنبذ من التّوحيد والتّصوّف والأولياء والفتّواوى".
3. "كتابي المعتقد، ونكاية المعتقد" على شرح الكبرى للشيخ السنوسى.

(1) هو "دلائل الخبرات، وشواراتي الأنوار، في ذكر الحالات على النبي المختار" لأبي عبد الله الشيخ محمد بن سليمان بن أبي بكر المخزولي، الإسلامي الحسناني المنوفي عام 870هـ / 1470م.

(2) شهـ أبـر حـامـدـ الشـرـقـيـ، فـي ذـخـرـيـهـ، أـمـا رـاسـ بـاسـ، مـنـ الـغـرـاتـ فـيـ الـفـقـهـ الـأـنـاكـسـيـ، (نـقـلاـ عـنـ تـارـيخـ الـجـزاـئـ الـعـامـ، 3/ 574).

(3) في الحكم، المطابق لأحمد، بن عطاء الله السكندري.

4. تشرح العقد النفيس، في ذكر الأعيان من أولياء غريس.
 5. التشوق إلى مذهب التصوف.

سابعاً. التاريـخ:

1. زهرة الشماريخ في علم التاريخ⁽¹⁾.
 2. المعنى والستول، من أول الخلقة إلى بعثة الرسول.
 3. ذر السحابة، فمن دخل المغرب من الصحبة⁽²⁾.
 4. ذر الشقاوة في حروب درقاوة.
 5. المعالم الذالة على الفرق الضاللة.
 6. الوسائل إلى معرفة القبائل.
 7. الحال الستديسية فيما جرى بالعدوة الأندرسية⁽³⁾.
 8. روضة السلوان⁽⁴⁾ المؤلفة بمرسى بنطوان⁽⁵⁾.
 9. دليل القرطابي في ملوك بنى وطاس.
 10. مروج الذهب في نبذة من النسب، ومن انتمى إلى الشرف وذهب.
 11. الخبر المعلوم في كلّ من اخترع نوعاً من أنواع العلوم.
 12. تاريخ جربة.
 13. عجائب الأسفار، ولطائف الأخبار⁽⁶⁾، والمسمى أيضاً "غريب الأخبار" عما كان في وهران

⁽¹⁾ عضو طبقاً لجامعة الجزائر، مرفق بـ 2003، من القسم السادس، (104) برقه.

⁽²⁾ وهي "الإصابة في سير خواص المغرب من الصحابة". (انظر: دليل مورخ المغرب، ابن سودة، ص 488).

⁽³⁾ نشرد الجرار "فوربيجي" (*Faurbiquet*) مع ترجمة إلى الفرنسيّة، وذلك بعنوان:

Les vêtements de soie fine, Alger, 1903.

١٧) فضلاً لاصحابنا إبراهيم الشحيحي، والسماعة بالصياغة، ومطلعها:

الطبور مني في الصيد والصيد حامٍ
226 //

¹⁵ (الآخر: تعريف الحلف، ١/٦١).

هذا المؤلف هو الشرح الأول للحال المنسوبة، والمسنوي، فيما يدور، الشفاف النسائي في شرح الروحة النسائية.
ويزيد حجمه مخطوطاً بمدار الكتب المصرية، تيمور 3 فروضية. وهو في حوالي 160 ورقة. وقد سبق أنها راس إلى شرح "روحة السلوان" ،
بذرنيين، أمر الشافعى بن محمد، بن عبد الجبار الشجاعي النسائي (ت 1021هـ)، عام 986هـ. ورسم شرحه بـ "الفرد"
في تقبيل الشرباد، وتوصيل الريبة".

⁽⁶⁾ وهو شرح على تعباته "نهاية الحمام في فتح وهران" على يد المنصور بالله الباهي سيدى محمد بن عثمان، والمؤلف مخطوط بالكتبة الوطنية بالجزائر، مرقّم بـ 1632، وهو ما لم يرد في "فتح الإله" ضمن تعليله؛ لأن الله بعد أن كان كتب سيرته "فتح الإله" تزمن، ضبط عام 1881م. وقد نشرت بعض "عجائب الأسفار" جريدة "المبشر" بتاريخ 1881. كما ترجمة ونشرة كاما لـ المستشرق أرنو" عنوان:

والأندلس مع الكفار⁽¹⁾.

ثامنة. اللغة:

1. ضياء القابوس على كتاب القاموس.
2. تربيع الأئمَّان في لغة الولات الثمان.

تاسعاً. البيان:

تبيل الأماني على مختصر سعد الدين التفتازاني.

عاشرأ. المنطق:

القول المسلم في شرح السلم، وهو شرح على سلم الأخضري.

حادي عشر. الأصول:

شرح المثلث.

ثاني عشر. العروض:

شرح مشكاة الأنوار، التي يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار.

ثالث عشر. الشروح الأدبية:

1. شرح المقامات:

1. النزهة الأميرية في شرح المقامات الحريرية.

2. "الحل الحريرية في شرح المقامات الحريرية"⁽²⁾.

2. شرح القصائد:

1. "البشائر والإسعاد، في رح بانت سعاد".

2. تبيل الأرب في شرح لامية العرب.

3. كل الصيد في جوف الفرا.

Alger, 1885, Voyages extraordinaires sur l'afrique septentrionale.

ومن تأليف أبي راس السنّي ثم ترجمة أنسا في "فتح الإله"، شرحة الأدبي والشاعري، المسئى: "بساط الأحبة وشفاء الشفيف في الأمثال والحكم". وقد وضعته على كتاب صغير في الحكم والمعاظظ والأداب والأمثال، لصاحبه مسلم بن عبد العاذر. أنجاد عام 1234 هـ/1819 م. وصر الآن محظوظ بملكية الملكية بالبريلات، مرقّم بـ 55553، وهي 44 ورقة من الحجم الصغير.

Cf. H. DASTUGUE, Labataille D'AL - KAZAR EL - KEBIR, in R. A, II/ 1867, bas de p. 133.

⁽¹⁾ محظوظ المكتبة الوطنية بالجزائر، مرقّم بـ 1893. (انظر: المجلة الإفرنجية، 1864/8، ص 152، 153).

4. "إزالة الوجه عن قصيدة لامية العجم".
5. "الوصيد في شرح سلوانية الصيد".
6. "الذرة الأنثقة في شرح العقيقة"⁽¹⁾.
7. "طراز شرح المرداسي لقصيدة المنداسى".
8. "الحلة السعدية في شرح القصيدة السعيدية".
9. "الجمان في شرح قصيدة أبي عثمان".
10. تضم الأديب الحبيب، الجامع بين الدمح والنسيب والتثبيب⁽²⁾.
11. "الرياض المرضية في شرح الغوثية".
12. "كتاب أفياخي في عدة أشيافي".
13. "حُلْتَى ونحلَتَى في تعدد رحلاتي".
14. "الفواند المخبأة في الأجوية المُسْكَنة".

قائمة المصادر والمراجع:

المصادر:

- (1) البستان في ذكر الأولياء بثلستان: ابن مريم (أبو عبد الله محمد بن أحمد)، مراجعة: الشيخ محمد بن أبي ثتب، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ماي 1986.
- (2) بغية الوعاء: السيوطي، ج 1، دار الكتاب العربي، بيروت 1998.
- (3) تعريف الخلف برجال السلف: الحفناوي، ج 2، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1999.
- (4) حاشية رياض النزهة، بلوشني بن بكار، دار النهضة، تونس 1995.
- (5) الكتاب المقدس: ابن فردون، دار الكتاب العربي، بيروت 1996.
- (6) فتح الإله ومنتها، أبو راس الناصرى، تحقيق: محمد بن عبد الكريم، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1998.
- (7) الوفيات: ابن قند، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1986.

⁽¹⁾ مخطوط المكتبة الوطنية بالجزائر، برقم 3195، والمكتبة الوطنية بباريس، برقم 5028.

⁽²⁾ التسروح: 6 – 10 كتبنا على "العنقة" للشاعر الشعبي الشهير أبي عثمان المنداسي المتوفى سنة 1088 هـ.

الجزائر، دار الثقافة، بيروت 1982.

المراجع:

- (8) تاريخ الجزائر الثقافي: د. أبو القاسم سعد الله، ج 2، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1981.
- المجلات:
- (10) دليل مسوّرُخ المغارب: ابن سودة، دار التراث التاريخي، المغرب 1982.
- (11) المجلة الإفريقية، 8/1864.
- (9) تاريخ الجزائر العامّ: عبد الرحمن بن محمد الجيلاني، ج 3، ديوان المطبوعات الجامعية،

□□□

قُسرين أو عش النسور

عبد الرحمن بدر الدين^(١)

الجنوب من مدينة حلب، وباتحراف ضيق نحو الغرب، تقوم أطلال قرية على نهر من الأرض كانت لها أهمية ملحوظة وتاريخ عريض، منذ قبل الميلاد بأكثر من قرنين ونصف وحتى القرن الثالث عشر الميلادي، إنها قنسرين، ويقوم إلى جانبها حاضرها الذي لا يزال معهوراً بعض الشيء، والذي كان يدعى بحاضر طي. ولنبدأ قصة هذه المدينة التي أصبحت قرية مغمورة وأطلالاً دارسة في الوقت الحاضر، وحملت أسماء شتى خلال العهود التاريخية التي مرّت عليها.

قدم المدينة وأسماؤها:

ليس من السهل معرفة التاريخ الذي بنيت فيه هذه المدينة "قنسرين"، إلا أنه من المؤكد أنها كانت مأهولة في العصر اليوناني، وربما اجتاحتها جحافل الاسكندر المقدوني عند بنائه لإمبراطوريته وتوسيعه نحو الشرق لقتال دولة الفرس. مما سمح لقواده اقتسام ممتلكاته بعد وفاته، وكانت بلاد الشام من نصيب القائد سلوقي، وباده أن قنسرين أصبحت جزءاً من الدولة السلوقية، وكان اسمها آنذاك حسب الوثائق التاريخية خالكيس.

عد سلوقيون إلى تحصين المدينة معتبرين بذلك بأهمية موقعها العسكري، وما تميزت به من أسواق وحرف، بالإضافة إلى وجودها على نهر قويق كحصن منيع^(٢). وفي العصر الروماني حُزِي الاسم فأصبح شالسيس Chalcis أو كلسس، كما أطلق عليها اسم بيلوم Billum^(٣).

و عمل الرومان على تشطيطها اقتصادياً فأنشأوا طريقاً معدداً تصلها بانطاكية، أي أصبح لها نافذة على البحر، وقد بقيت هذه الطريق مطروقة ومستخدمة حتى القرن الثالث عشر الميلادي.

^(١) باحث من سوريا.

^(٢) الحوليات السورية العرقية الجديدة الخلق، ٤٧٣، لعام ١٩٩٩.

^(٣) الحوليات السورية العرقية الجديدة، ٤٧٣، لعام ١٩٩٩م - دوالد. واينكرом Donald whieomb.

كما هدف الرومان من وراء ذلك إلى جعل المدينة موقعًا ملائمًا لرصد التحركات العسكرية الواقعة إلى الشرق منها والتي امتد تأثيرها حتى مدينة تمر التي أصبحت نظرًا بمحاذة الحد الفاصل بين الفوذين الروماني والفارسي اللذين كانوا على علاقات سيئة وقتل شبه مستقر، وفي الواقع إن هدف الرومان من احتلالهم ولالية سوريا جعلها قاعدة ضد الفريثين، بالإضافة إلى استغلالهم موارد المنطقة وخيراتها، بينما كان الفريثيون يرغبون بالسيطرة على الطريق التجاري الممتد من سواحل المتوسط وحتى منطقة تمركزهم في الخليج العربي، وكانت قنسررين في هذه الحقبة تتقدّم من سيطرة الرومان إلى سيطرة الفرس وبالعكس، واستمر هذا الوضع حتى قيام دولة تمر وبسطها لسلطتها على جميع بلاد الشام وأجزاء من آسيا الصغرى وأمتداد نفوذها على أجزاء من مصر وبذلك أصبحت قنسررين جزءًا من دولة زنوبيا ملكة تمر، وسارع الرومان للقضاء على الدولة الناشئة زمن الإمبراطور أورليان (270 - 275) ولم تستطع زنوبيا رفع حصار الرومان عن مدينة تمر، فحاولت الهرب نحو الفرات حيث يعسكر الفرس، إلا أن الرومان ألقوا القبض عليها وسيقت أسرة إلى روما.

وعندما انقسمت الإمبراطورية الرومانية إلى قسمين شرقية وغربية أصبحت بلاد الشام ضمن منطقة سيطرة الروم الشرقيين "البيزنطيين" عليها، وقد ورثوا أيضًا تحمل عبء القتال ضد الفرس، وقد عمل الفريقيان على إيجاد حلفاء لهم من زعماء القبائل العربية، فكان الغساسنة أصدقاء للبيزنطيين وحلفاؤهم في سوريا بينما اعتدّ الفرس على جيرانهم وأصدقائهم المناذرة، وكان العداء مُشتركةً بين الفريقيين ومعظم ضحاياه من حلفاء الدولتين المتعاديتين (بيزنطة، والفرس) وأدى هذا العداء إلى خراب العديد من المدن ودمارها، وقد عم الإمبراطور جوستينيان إلى تحسين بعض المدن وبناء أسوار ضخمة لها ومن بينها مدينة قنسررين عام 534م وكانت قد تعرضت إلى دمار كبير من قبل الفرس.

عِيَّن البيزنطيون عام 295م الحارث بن جبله الغساني أميراً على جميع القبائل العربية المقامة في سوريا، وكان نصراً نابياً من أتباع مذهب اليعاقبة، ومنحه الإمبراطور البيزنطي لقب فيلارك Phylarek وهو أكبر لقب بعد الإمبراطور⁽¹⁾.

كانت القبائل العربية المقامة في قنسررين وحاضرها قبل الإسلام قبائل بني تتوخ وبني طيء⁽²⁾ بينما كانت القبائل العربية المقامة في الجزء الشرقي من جزيرة العرب متأثرة بالفنود الفارسي لقربها من إمبراطوريتهم وكان زعيماً المنذر الثالث أمير الحيرة وزعيم المناذرة، ولقد تجلّى العداء بين الإمبراطوريين بالغارات المستمرة بين حلفائهما الغساسنة والمناذرة والمعارك الطاحنة ومن أشهرها ما دعاه المؤرخون العرب بمعركة يوم حليمة نسبة لحليمة بنت الحارث الغساني، وكانت ساحة المعركة ضواحي قنسررين وذلك عام 555م والتي انتهت بانتصار الحارث الموالى للبيزنطيين

⁽¹⁾ نهر الإسلام لأحمد أمين ص 20.

⁽²⁾ المخلوقات "السورية العربية" دونالد واينكرمب.

ومقتل المنذر الثالث الموالي للفرس^(١).

وهنالك من يقول: إن اسم قنسرين هو سرياني الأصل ويلفظ بقشرين أي بيت النسور، ومن المعروف أن النسور تبني بيوتها في أعلى القمم الجبلية، بينما نجد أن قنسرين القديمة هذه مبنية على رابية محصنة، عالية، ومدينة مسورة منخفضة على منحدر أعلى، من مستنقعات المتن⁽²⁾.

إن هذا الوصف لا ينطبق على أعلى القمم، ولقد فسر السريان كلمة قسرين أي بيت النسر كنابة عما ظهر فيها من أعلام سواء في التواحي، الدببة والعلمية، والذين سنتم على ذكر بعضهم لاحقاً.

وقد جاء في قاموس الكتاب المقدس أن قنسرین كان اسمها صوبا بالعبرية⁽³⁾ ويقال فيها قنسرتون بفتح النون بعد القاف وكسرها. وقال أبو بكر الأبباري: قنسرتون أخذت من قول العرب: رجل قنسرى أي مسن⁽⁴⁾ وبهذا المعنى يقول رؤبة بن العجاج في أرجوزته:

أما القول بأن قصرين هي صوبا باللغة العربية، كما جاء في قاموس الكتاب المقدس (فابن الأبياث الأثريّة والمونقة تشير إلى أن صوبا هي قرية عنجر الحالية اللبنانيّة الواقعة قرب الحدود مع سوريا، وكانت تشكّل مملكة امتد نفوذها إلى دمشق وحماء، كما كانت في نزاع دائم مع العربانين.

وقد ورد في قاموس الكتاب المقدس ما يلي:

صوبوا من ممالك آرام إلى غرب الفرات، أمتد سلطانها من حدود حماة إلى الشمال الغربي، وكانت دمشق إلى جنوبها أو إلى الجنوب الغربي منها لأن إحدى مدنها بيروتاني⁽⁵⁾ كانت واقعة بين حماة ودمشق، وفي عصرها الذهبي كانت باسطة نفوذها حتى الفرات شرقاً وإلى حوران جنوباً وكانت علاقاتها مع جيرانها من المؤابيين والعبيرانيين سليمة⁽⁶⁾.

إن هذه الأوصاف التي أشار إليها قاموس الكتاب المقدس تتطابق على صوبها المسماة حالياً باسم عنجر، وكانت تشكل مملكة امتد نفوذها إلى دمشق وحماة، ونخلص من ذلك إلى أن صوبها الثانية وهي ما تسمى حالياً قسرين امتد نفوذها على المناطق المجاورة لها والتي وصلت إلى السلمية شرقاً، ومنبج شمالاً، وأنطاكية غرباً، وهذا يجعلني أميل إلى القول أن صوبها "عنجر" هي التي عناها قاموس الكتاب المقدس وليس قسرين بدلالة وجود نزاع بين صوبها والغير أئبيين والموابين

(١) حلقة التي نسبت إليها المعركة وهي بنة الحارت العساري وكانت فائحة العمل، أحدثت تتبع المقاتلين وتعظيمه، وتبيهه، وكانت ملحمة العصر المطرلي تالية، قيلت حين ٣٥٪.

⁽²⁾ المخربات السورية العربية أخذت 43 ص 333.

⁽³⁾ الأعلاق الخضراء لابن شداد ص 40.

^(١) المالك والماليك لابن خريذة ص ٦٩.

(٦) بغير ناعي شمعي حالياً يربتاز وتفع إلى الجنوب من بعلبك.

قاموس المذاهب الفلسفية في لوكوك.

المجاوريين لحدودها.

استمر النزاع بين البيزنطيين والفرس حتى قبيل الإسلام، وقد تعرضت قنطرة بن إلى دمار كبير على يد كسرى في العام 540م.

ولكن ما لبث البيزنطيين أن استعادوا السيطرة عليها، ولما كان العداء مستمراً بين الدولتين، فقد عاود الفرس احتلالها ثانية في العام 14هـ وأصبحت مركزاً إدارياً ساسانياً لشمال سوريا بأكمله⁽¹⁾ وقد رشحها هذا الدور لتصبح مركزاً هاماً للجند بعد تحريرها من قبل العرب، وكان ذلك في العام 15هـ/637م.

كان أبو عبيدة بن الجراح قد سار بعد معركة اليرموك إلى حمص بغية تحريرها من البيزنطيين وصالح أهلها ثم توجه إلى قنطرة بن إلى حمص وكان على مقدمة جيشه خالد بن الوليد، فقاتله أهل المدينة ثم لجأوا إلى حصونهم وطلبو الصلح، فصالحهم أبو عبيدة على مثل ما صالح عليه أهل حمص ودعاهم إلى الإسلام فأسلم بعضهم وأقام على النصرانية ببعضهم الآخر⁽²⁾ وتتابع أبو عبيدة زحفه نحو طلب ثم بلغه أن أهل قنطرة نقضوا الصلح، فوجه إليهم السبط بن الأسود الكندي فأعاد فتحها⁽³⁾ ووضعها تحت إدارة مدينة حمص⁽⁴⁾ وفي العام 18هـ/639م توفي أبو عبيدة بطاعون عمواس، فعيّن الخليفة عمر بن الخطاب عياض بن غنم عاملًا على حمص وقنطرة⁽⁵⁾، كما ولّى عبادة بن الصامت منصب القضاء فيهما.

ويورد ياقوت الحموي آراء في أصل تسمية قنطرة بن منها:

أن أبو عبيدة دعا ميسرة بن مسروق العبسي ووجهه في ألف فارس إثر العدو، فمر على قنطرة بن، فجعل ينظر إليها فقال ما هذه فسميت له بالرومية فقال: والله لكانها قنطرة فسميت قنطرة بن، ثم مضى حتى بلغ الدرك فكان أول من جاوزه من المسلمين⁽⁶⁾ ورأى آخر يذكر أن ميسرة بن مسروق العبسي مر عليها فلما نظر إليها قال: ما هذه فسميت له بالرومية فقال والله لكانها قنطرة فسميت قنطرة بن.

كما يقال في تسميتها إن رجلاً من عبس يسمى ميسرة نزل بها فقال: ما أشبه هذه بقنة نمران.

(1) الحواليات السورية العربية المخلدة. 34 مثال دونالد كورمب.

(2) فتوح البلدان للبلاذري ص 151 / رسمخان البلدان لياقوت الحموي ص 403.

(3) المصدر السابق ص 154.

(4) الحواليات السورية العربية المخلدة. 34 مثال دونالد كورمب.

(5) تاريخ الشعوب الإسلامية 12 / 18 بروكلمان.

(6) مرحباً البلدان لياقوت الحموي ص 404. والمقصود بالدرك الطريق المؤدي إلى أراضي البيزنطية وبفسر ذلك قوله امرئ الشيش:

بكى صاحبي لا رأى الدرك دونه
وأيقن أن لا لاحقان بقيصرا.

فبني منه أسماءً للمكان⁽¹⁾.

وقد سرر مدينتها تسب الكورة إليها وهي من أضيق تلك التواحي بناءً وإن كانت نزهة الظاهر في موضعها لما كان بها من الرخص والفسحة في الخيرات والمياه⁽²⁾.

أما الكور التابعة لها فهي: كورة معرة مصرین، مرتلوان، سرمين، وحصار بنى القعفان، دلوك، رعبان، حلب، والعواصم، قورس، للجومة، منبج، أنطاكية، تيزين وبوقا، بالس، ورصافة هشام⁽³⁾، ويقال لقسررين هذه قسررين الأولى باشتاء حصار بنى القعفان التي يجعلها ابن واضح قسررين الثانية⁽⁴⁾.

أحداث شهدتها قسررين:

استمر وضع قسررين على ما هي عليه في العصر الراشدي وزمن معاوية بن أبي سفيان، في حين عد ابنه يزيد إلى إحداث جند قسررين عام 61/ 805م إضافة إلى الأجناد الأخرى التي أحدثت زمن الراشدين وهي: جند دمشق، جند الأردن وفيه الجليل، وجند فلسطين وتشمل الأراضي الممتدة إلى الجنوب من مرج ابن عامر.

كان الهدف من إحداث جند قسررين السيطرة على الأراضي الممتدة من أنطاكية إلى الجزيرة وتنظيم إدارتها، إلا أن الجزيرة ما لبثت أن فصلت عام 74هـ/ 693م وأصبحت مهتمتها السيطرة على ما تضمه من مدن وبخاصة تلك المجاورة للبيزنطيين، وقد أطلق عليها آنذاك اسم الشور وكانت قسررين محاطة بسور كبير، إلا أن يزيد بن معاوية بن أبي سفيان أمر بهدمه إنما معركة كربلاء ومقتل الحسين بن علي ومعظم آل بيته وأقاربه، وينذر صاحب كتاب الروض المعطار أنه لم يبق من ذلك سور إلا آثار بسيطة، وإن قسررين نفسها كانت تقع على نهر قويق الذي يصلها من حلب ثم يغوص في الأجمة⁽⁵⁾.

وفي فترة الاضطرابات التي ثلت تنازل معاوية الثاني عن الخلافة، ومباعدة مروان بن الحكم في الجابية، ثارت عليه قبيلة كلب، إلا أنه قضى على الثورة، وأخذ بعد العدة لإخضاع العراق لسلطنته، إلا أنه فوجئ بقيام ثورة ضدّه في الرصافة بقيادة سليمان بن هشام الذي أخذ يوسع نفوذه وأحتل قسررين، فأوقف مروان زحفه نحو العراق وتوجه لقتال سليمان والقضاء على ثورته⁽⁶⁾، وما إن استشرت الدعوة لمبايعة عبد الله بن الزبير بالخلافة وكاد أن يتم له الأمر في العراق حتى ثارت قبيلة قيس بزعامة زفر بن الحارث وطردت أمير قسررين وكان من قبيلة كلب لتعلن ولاءها لابن

⁽¹⁾ الأعلام الخضراء لابن شداد ص 40.

⁽²⁾ المصدر السابق ص 42 والخامس في زيد والحلب ص 2 - 7.

⁽³⁾ المالك والمالك لابن حردذابة - الجلد الثاني ص 72.

⁽⁴⁾ الأعلام الخضراء لابن شداد ص 41.

⁽⁵⁾ الروض المعطار محمد. بن عبد المنعم الحميري ص 473 - 474.

⁽⁶⁾ تاريخ الشعوب الإسلامية: كارل بروكلمان ص 198.

الزبير^(١)، ومن المؤكد أن قتلى وحاضرها في العصر الأموي خط دفاع أولى ومركز لجتماع الجند للذود عن حياض الدولة ولمهاجمة البيزنطيين، إلا أن بعض الأحداث تناولت عليها وذلك زمن انتقال الحكم إلى العباسيين إذ يذكر الطبرى في تاريخه، وفي حوادث عام 132 هـ/750 م إن جماعة من أهل قتلى ومحص وتدمر تجمعوا وقدهم ألوف عليهم أبو محمد ابن عبد الله بن يزيد بن معاوية بن أبي سفيان، فرأوا عليهم أبا محمد ودعوا إليه وقالوا: «هو السفيانى الذى جاء ذكره بحديث موضوع نسب إلى الرسول (ص) وكانت موقفة شديدة انهزم فيها أتباع أبا محمد وقتل هو وأرسل برأسه إلى أبي جعفر المنصور»^(٢). وفي زمان خلافة هشام بن عبد الملك سير الخليفة حينها من أهل الشام إلى أفريقيا للقضاء على الثورة التي فجرها البربر بين عامي 116 هـ/734 م و 125 هـ/742 م وأدت سيرها من مراكش إلى القiroان فالأندلس، وتذكر القائد بلج بن بشر من القضاة على الثورة في الأندلس ودخول العاصمة قرطبة، وما إن اطمأن إلى استباب الأمن حتى تفرق جنده من أهل الشام، فنزلت فرق حمص بشبليلة، وفرق فلسطين في مقاطعة شدونة والجزيرة الخضراء، وفرق دمشق في مقاطعة البير، وفرق قتلى وقاسرين في مقاطعة جياث لأن هذه المقاطعة تشبه إلى حد كبير بلدتهم قتلى وحاضرها من حيث الطبيعة والمناخ.

وفي بداية العصر العباسي استطاع الأمير الأموي عبد الرحمن بن معاوية بن هشام النجاة بنفسه مع خادمه بدر من بطش العباسيين واتجه نحو إفريقيا، وما إن استقر به العقام حتى أخذ يكتب جند الشام وقتلى في الأندلس، كما أرسل خادمه بدرأليدو زعماءهم لمساعدته ومناصريه فاستجاب الكثيرون لدعونه. كما قامت اضطرابات في بلاد الشام عام 133 هـ/750 م. وفي كل من حوران، والبطنية وقاسرين، وكان يقودها بعض قادة الخليفة الأموي مروان بن محمد.

وعندما آلت الخلافة لهارون الرشيد عين ابنه الأكبر محمدًا الأمين وليلًا للعهد وأميرًا على سوريا، كما عهد لابنه المأمون وكانت أمه فارسية بالولايات الشرقية، وعين ولده القاسم أميراً على الجزيرة الفراتية. إلا أن الأمين بعد تولييه الخلافة جعل إمارة أخيه القاسم تقصر على قتلى^(٣).

وفي عهد الخليفة المهدي، قام عبد السلام بن هاشم الشكري بثورة في الجزيرة، وكثير أتباعه وتوسيع نفوذه، وكانت المعركة الحاسمة بينه وبين جيش الخليفة في قتلى عام 162 هـ/778 م إلا أنه هُزم وقتل.

وفي زمان الإخشيديين، استولى الحمدانيون على قتلى والعواصم عام 332 هـ/943 م فولوها ناصر الدولة بن حمدان صاحب الموصل ابن عمه الحسين بن سعيد بن حمدان، وقد دخلت دائرة الصراع بين الحمدانيين والروم البيزنطيين بشكل مستمر فتعرضت للاجتياح عدة مرات من قبل البيزنطيين زمن نقورس فوكاس في العام 350 هـ/961 م و 352 هـ/963 م.

^(١) المصدر السادس ص 157.

^(٢) تاريخ الطبرى المختلص 7 ص 444.

⁽³⁾ تاريخ الشعوب الإسلامية لبروكلمان، ج 2، ص 32.

وفي العام 389هـ/998 خربها الإمبراطور باسيل⁽¹⁾. وعمرها فيما قويم من بني توخ ثم عاد الروم عند زحفهم نحو حلب إلى تخربيها عام 422هـ/1030م.

وفي العام 479هـ/1086م تحصن بها سليمان بن قطلمش وعمر قلعتها وأراد محاصرة حلب واحتللاها فانبرى له تاج الدولة نتش وقتلها وهدم قنسرين وقلعتها وأخذ الناس يستولون على حجارتها لبناء منازلهم، كما بني محمود بن زنكي خان قنسرين من حجارتها⁽²⁾.

وفي العام 557هـ/1121م قام الرحالة الأذربيجاني ابن جبير بزيارة مصر وببلاد الشام وهو في طريقه لأداء فريضة الحج، ومن المدن التي زارها قنسرين وكتب عنها ما يلى:

”وصلنا قنسرين قبل العصر، فاسترخنا بها قليلاً ثم انتقلا إلى قرية تعرف ”بنل تاجر“..... وقنسرين هذه هي البلدة الشهيرة في الزمان ولكنها خربت وعادت لأن لم تكن بالأمن، فلم يبق إلا آثارها الدارسة ورسومها الطامسة ولكن قراها عامرة منتظمة، لأنها على محاذ عظيم مد البصر عرضًا وطولاً وتشبهها من البلاد جيان.“⁽³⁾.

مكانة قنسرين وبعض مشاهيرها:

كانت اللغة الآرامية قبل الإسلام وفي عصر المسيح تعد لغة التجارة والعلم، وكان الآراميون وهم من العرب القدماء ينتشرون على الأراضي الممتدة من حران إلى جميع بلاد الشام، وقد أمن قسم كبير منهم برسالة السيد المسيح فسموا هم اليونانيون باسم السريان تمييزاً لهم عنق على وثنيته. وكان لقنسرين ديرها الواقع على الضفة اليسرى لنهر الفرات تجاه مدينة جرابلس أثر كبير في نقل وترجمة بعض العلوم اليونانية في مجالات الطب والفلك والرياضيات والفلسفة.... الخ. إلى اللغة السريانية ثم ترجم ما نقل فيما بعد إلى اللغة العربية وبخاصة في العصر العباسي. وقد اشتهر عدد من العلماء والمترجمين المنسبين إلى قنسرين أو ديرها لما قدموه من جهود علمية كان لها أثر لا يمكن نكرانه في إثناء الثقافة والعلوم العربية ومن أبرزهم:

مار ساويلا سابوخت: ”توفي 47هـ/667م“، وهو من مواليد مدينة نصريين، وترهب في دير قنسرين، حيث أتقن اللغتين السريانية واليونانية كما ألم باللغة الفارسية، وترجم إلى اللغة السريانية كتاب المخططي لبطليموس، وكتب عدة أبحاث في الرياضيات والفلك⁽⁴⁾، وفي صور المنازل والبروج، كما ترجم في الفلسفة رسالة في تحليل القیاس لأرسسطو، ورسالة في تفسير بعض نقاط الفضاحة.... الخ. وكان له العديد من التلاميذ من أشهرهم:

مار جرجس: ”توفي 107هـ/725م“ وهو عربي الأصل ولقب بأسقف العرب إذ أصبح أسقفاً

⁽¹⁾ الأدعي المخطورة ابن شداد.

⁽²⁾ بغية الطلب في تاريخ حلب لاصح العائشة، ص 69-75.

⁽³⁾ رحلة ابن حبيرة: ص 242.

⁽⁴⁾ دور السريان في العلوم العربية، ص 45.

لعرب طيء وتنوخ وعقيل وعرب الجزيرة، وتتلمذ أيضاً على مار يعقوب الراهاوي في دير قنسرين، ونال شهرة كبيرة كعالم لغوي ومفسر، وكانت قنسرين محطة أنظار من يريد تعلم اللغة اليونانية، وقد استطاعت جذب العديد من النابغين، ومنهم:

مار رابولا:

أصبح أسقفاً لمدينة الرها (412-435م) وقد تعلم اللغة اليونانية في قنسرين⁽¹⁾ عرف بحدة ذكائه وسعة اطلاعه وتعمعه في اللغة حتى أصبح معلماً لها، ومالبث أن اعتنق المسيحية فترك هب وقام بزيارة الأماكن المقدسة في فلسطين ثم عاد ليوزع ثروته ويعلن تنسكه⁽²⁾.

لقد كانت قنسرين مركزاً هاماً للثقافة والعلم، ولسنا نهدف في بحثنا هذا إلى الإلعام بجميع من نبغ في هذه المدينة أو تلمنذ في ديرها وعلى مدرستها وجميعهم من السريان سواء اليعاقبة أو النساطرة. بل هدفنا إبراز المكانة الثقافية لقنسرين قبل انقالها إلى سيادة العرب المسلمين.

خضعت قنسرين بعد أن حررها العرب المسلمين إلى أحداث سياسية وعسكرية وكان لها تأثير على نتاجها الفكري، فانصرف أبناؤها عن الاهتمام بالمعرفة والفكر ولكنها لم تصب بالعمى، فقد بُرِزَ من أبنائها في العصر العباسي أحمد بن دواد، المولود عام 160هـ/776م في إحدى قراها، وهو عربي النسب تنتهي أسرته إلى قبيلة إيلاد. ارتحل أحمد مع ذويه إلى دمشق وتلمنذ على مشايخها وفقهائها واهتم بصورة خاصة بالفقه وعلم الكلام، وما إن انتقل إلى بغداد مدينة التور آنذاك حتى أصبح معتزلياً وكان من أصحاب واصل بن عطاء الذي عُرف كمؤسس لفرقة المعتزلة، وأصبح محدثاً معتزلياً، ولقد رحب به الخليفة المأمون وقربه منه وكذلك فعل أخوه المعنصم الذي أسدَّ إليه منصب قاضي القضاة. اتصفَّ أحمد بن أبي دواد بحدة الذكاء وتعصبه للعرب، وأعلى بكرمه شأنهم في دولة كان للفرس والأتراك نفوذ كبير فيها، قرُبَ إليه الشعراء والأدباء وأغدقَ عليهم، وكان يقرض الشعر، وقد مدحه الشاعر أبو تمام في قصائد كثيرة فلنقوله:

يصير فما يعودوك حيث يصير كذلك أيداد للأ أيام بدور وأنت لمن يدعى الأمير أمير ولا رفعية إلا إليك تشير	إليك تناهى المجد من كل وجهة وبدر أيداد أنت لا ينكرونه تجنبت أن تدعى الأمير تواضعاً فما من ندى إلا إليك مطلع
--	--

كما أهدى إليه الجاحظ كتابه البيان والتبيين ومدحه بقوله:
بسـان يزيـنه التـبـير
 قد تستـمـتـ ما توـعـرـ منه

⁽¹⁾ ثقافة السريان، ص 92.

⁽²⁾ دور السريان، ص 16.

النسج وعند الحجاج در نظر

مثل وشي البرود هلهلهه

وكان المعتصم يقول عنه:

“هذا والله الذي ينتزعن بيته، ويبيح بقربه وينزله ألف من جنسه.” (١)

توفي أحمد بن أبي دواود في بغداد مفلوجاً عام 240 هـ/854 م

المراجع:

- 1-الأعمال الخطير-لين شدار-منشورات وزارة الثقافة- دمشق/99/م. تحقيق: يحيى زكريا عباره.
- 2-الأمكنة والبقاء التي يرد ذكرها في كتب الفتوح- جمع على بحث- القاهرة-طبعة التقدم ١٣٢٤ هـ/١٩٠٦م.
- 3-بغيضة الطلب في تاريخ حلب-لين العديم الصاحب: كمال الدين عمر بن أحمد بن أبي جزدة-تحقيق: د. سهيل زكار ١٤٠٨ هـ/١٩٨٨م.
- 4-تاريخ الأمم والملوك، محمد بن جرير الطبراني-دار سودان، بيروت، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المجلد السابع.
- 5-تاريخ الشعوب الإسلامية، كارل بروكلمان.
- 6-تحفة ذوي الألباب-صلاح الدين خليل بن أبيك الصنفي-دار الشانز بدمشق ودار صادر بيروت-الطبعة الثانية ١٤١٩ هـ/١٩٩٩م.
- 7-ثقافة السريان في القرون الوسطى، نينا بيفونسكايا، ترجمة: د.خلف الجبرا-دار الحصاد، دمشق ١٩٩٠م.
- 8-الدوليات السورية العربية-المجلد ٤-دونالد وايت Donald Whit Comb. مطبع وزارة الثقافة بدمشق ١٩٩٩م.
- 9-دور السريان في العلوم العربية، محمد عبد الحميد الحمد-طبعة قابا برس نشر دار ماردين-حلب-الطبعة الأولى ٢٠٠٢.

قراءة في مخطوط تاريخ ميورقة لابن عميرة المخزومي

د. محمد بن معمر^(١)

مؤلف المخطوط

اسمه الكامل أبو المطرّف أحمد بن عبدالله بن محمد بن الحسين بن أحمد بن عميرة المخزومي، وقد أجمع مترجموه على تحليته بالنسب المخزومي ومنهم معاصره وأبن بلد ابن الأبار حيث يقول: "وكان بجزيرة شقر بنو عميرة المخزوميون بيت شيخنا القاضي الكاتب أبي المطرّف أباقد الله"^(٢). وهو من مواليد شهر رمضان سنة 582هـ/1186م بجزيرة شقر القريبة من شاطبة، بينها وبين بنسية ثمانية عشرة ميلاً شرق الأندلس، وهي الجزيرة التي تحدث عنها الجغرافيون والمؤرخون الأندلسيون وغيرهم بكل إعجاب لجمال موقعها وسحر طبيعتها.

أما حياته العلمية فيمكن التمييز فيها بين ثلاث مراحل: الأولى تتميز بالإقبال على الثقافة الدينية بوجه عام، والثانية تبرز فيها العناية بالثقافة العلمية العقلية، والأخيرة يظير فيها الجنوح نحو الثقافة الأدبية، وهو ما أجمله ابن عبد الملك في النص التالي: "وكان في بداية طلبه للعلم شديد العناية بشأن الرواية فاكتثر من سماع الحديث وأخذ عن مشايخ أهله، ثم تقن في العلوم ونظر في المعقولات وأصول الفقه ومال إلى الآداب وبرع فيها"^(٣). ومن شيوخه الأندلسيين الذين أخذ عنهم وتلذذ لهم، الشيخ أبو الخطاب أحمد بن محمد بن واجب القيسي (537-614هـ)، والشيخ أبو الربيع سليمان بن موسى الكلاعي (565-632هـ)، وعنه أخذ أيضاً المؤرخ الأديب ابن الأبار وهو من أكبر أساتذته وأبعد هم أثراً في حياته، لأن ابن الأبار كان معاصرأ لأبي المطرّف، والاستاذ أبو عبد الله محمد بن

^(١) أنسان التاريخ الوسيط، جامعة وهران، الجزائر.

^(٢) المعجم في أصحاب الشافعى ابن على الصادق، ابن الأبار، ص: 163.

^(٣) النهاية والكلمة، ابن عبد الملك أبو عبد الله محمد، تحقيق: إحسان عباس، ج ١، ص 152.

أبو الرقسطي (530-608هـ)، والأستاذ ابن حوط الله الأنصاري (552-621هـ)، والشيخ أبو علي الشلوبين، والشيخ ابن عات وغيرهم، وأجازه من المشارقة أبو الفتوح الحصري. بعد أن فرغ ابن عميرة من حياة الدرس والتحصيل العلمي وانتهى من التقليل بين شقر وبنسية وشاطبة ودانية ومرسية وغيرها بحثاً عن الشيوخ، رجع إلى بلنسية يقصد الاستقرار والحصول على وظيفة تناسب تفاصيه وطموحه، ذلك أن ابن عميرة كان منذ البداية يسعى وراء خطة الكتابة، لما كانت توفره لصاحبيها من الثراء والنفوذ والجاه والسلطان، وللمكانة الرفيعة التي كان يحظى بها الكاتب في المجتمع الأندلسي.⁽¹⁾ وقد تولى قضاء أربولة وشاطبة بشرق الأندلس، كما استكنته أمير بلنسية الرئيس أبو جميل زيان بن سعد بن مردنيش الجذامي أيام إمارته على بلنسية وخلال انتزاعه لمدينة مرسية من عميد علمائها الفقيه أبي بكر عزيز بن عبد الملك بن خطاب في رمضان سنة 636هـ، وكان الأخير من أبرز أساندته أبي المطرف حيث انفع به كثيراً قبل توليه ما تولى من رئاسة بلده مرسية.

ولما سقطت مدينة بلنسية على يد الإسبان سنة 636هـ، غادر أبو المطرف الأندلس متوجهاً إلى العدوة المغربية وورد على الخليفة الموحدي الرشيد أبي محمد عبد الواحد بن أبي العلاء، إدريس للأمون (630-640هـ)، وصحبه حين قوله من مدينة سلا إلى حضرة مراكش وكان ذلك في سنة 637هـ⁽²⁾.

واستكنته الرشيد مدة يسيرة، ثم صرفة عن الكتابة وقلده قضاة مدينة هيلانة شرق مراكش، ثم نقله إلى قضاة رباط الفتح وسلا، وأقام بتولاه إلى أن توفي الرشيد وخلفه أخوه الخليفة الموحدي العاشر أبو الحسن السعيد (646-640هـ)، فأقره عليه مدة ثم نقله إلى قضاة مدينة مكناة الزيتون. ولما بايع أهل مكناة الأمير أبي زكريا الحفصي، كان القاضي أبو المطرف هو الذي كتب نص البيعة في 20 ربى الأول 643هـ، وحين قام إليهم الخليفة السعيد بحقن عظيم بادروا بطلب الغزو واعتذروا عما بدر منهم وبايوعه من جديد وكتب نص البيعة ابن عبدون في ذي الحجة من السنة المذكورة⁽³⁾.

ثم لما قاتل الخليفة الموحدي السعيد في صفر 646هـ، اختتم أبو المطرف تلك الفترة ورحل من مكناة قاصداً سبتة، وفي طريقه إليها سبّت منه ثروته في فتنة بني مرين، وقد كتب إلى الشيخ أبي الحسين الرعنبي يعلمه بهذه الحادثة وإن ماله المنهوب قد بلغ أربعة آلاف دينار وكان ورفاً وعيناً وحليناً وغيرهم.

وكان كثير النطلع إلى إفريقية معمور القلب بسكنها مذ فارق جزيرة الأندلس، لذلك ركب البحر من سبتة متوجهاً إليها بعد حادثة فتنة بني مرين، ووصل بجاية في شهر جمادى سنة 646

(1) أبى المطرف أبى الحسن عميرة المخزومي حياته وتأريخه، محمد بن شريفة، ص: 85.

(2) الذليل والشكسلة، مصدر سابق، ص: 156.

(3) البيان المغرب (قسم الموحدين)، ابن عماري المراكشي، تحقيق: إبراهيم الكتاني وأخرين، ص: 373-378.

هـ، ودخل على صاحبها الأمير أبي يحيى ابن الأمير أبي زكريا الحفصي وكان صاحبها لأبيه. وأقام بها حوالي سنتين يعلم ويدرس، وكان الطلبة أثداء ذلك يقرؤون عليه تقيحات السهروري، وهي من مخلفات أصول الفقه عند طائفة من لم يمارس علم الأصول، ولا يتعرض لإقرارها إلا من له ذهن ثاقب^(١).

ومن بجایة انتقل إلى تونس حيث مال إلى صحبة الصالحين بها والزهد أهل الخير برهة من الزمان، ثم نزع عن ذلك، وتقدّم قضاء الأربس، فقضاء قابس الذي طالت مدته به، ثم استدعاء الأمير الحفصي المستنصر بإشارة محمد بن أبي زكريا(647-675هـ)، وصار من خواص الحاضرين بمجلس حضرته من فقهاء دولته.

ويذكر صاحب الذيل والتكميل أن أبي المطرف داخل المستنصر مداخلة أنكرها عليه، ولما سئل عنه قال المستنصر: ذلكِ رجل رام إفساد دنيانا علينا فأفسدنا عليه دينه. ويرى المؤلف نفسه أن صاحب الترجمة كان منتبهاً بالعلوم القيمة متعاطياً لها وأنها السبب في الإخلاص بمعتقده والافتتان في آخر عمره، إذ كانت وفاته بتونس في 20 من شهر ذي الحجة سنة 658هـ^(٢).

ترك أبو المطرف مجموعة من التصانيف في ميادين الأدب والتاريخ والفقه، فمن آثاره التاريخية: تاريخ مiorقة موضوع هذا البحث، واختصار كتاب ثورة المریدين لابن صاحب الصلاة. ومن مؤلفاته الفقهية كتاب تعقب في الإمام فخر الدين بن الخطيب الرازي في كتابه المعالم في أصول الفقه وقد أطلع عليه الغبريني صاحب عنوان الدرية ووصفه قائلاً: «قد رأيت له تعليقاً على كتاب المعالم في أصول الفقه لا بأس به، وهو جواب لسؤال سائل، وهو مكمل لعشرة أبواب حسبما سأل السائل»^(٣).

أما إنتاجه الأدبي فنه: كتاب رد به على أحد معاصريه من المشارقة وهو كمال الدين أبي محمد بن عبد الكريم الزملکاني في كتابه التبيان في علم البيان المطلع على إعجاز القرآن، سماه كتاب التبييات على ما في التبيان من التمويهات. وأما رسائله الديوانية والإخوانية النثرية والنظمية الكثيرة التي خطّب بها ملوك ورؤساء وأعيان وأدباء عصره، فقد دونها الأستاذ أبو عبد الله محمد بن هاشم السبتي (ت 733هـ)، ورتبه في كتاب سماه بـ«بغية المستطرف وغنية المتطرف» من كلام إمام الكتابة ابن عميرة أبي المطرف^(٤).

وفي ختام هذا التقديم الموجز لحياة أبي المطرف لا بأس من إيراد بعض الشهادات في حقه. فهذا معاصره وابن بلدته ابن الأبار قد حلاه بالعبارات التالية: «قائد هذه الملة، والواحد بفي بالفنه، الذي اعترف باتحاده الجميع، وانصف بالإبداع فماذا يتصف به البديع، ومعاذ الله أن أحابيه بالتقديم»،

(١) عنوان الدرية، الغبريني أبو العباس أحمد، تحقيق: رابع بنوار، ص 253.

(٢) الأدب والتكلف، مصدر سابق، ص: 180.

(٣) عنوان الدرية، مصدر سابق، ص: 253.

(٤) «إعاظة في أخبار غرناطة، ابن الخطيب سنان أديب، تقديم: يوسف علي ضربل، ج ١، ص 65.

لما لَمْ يَكُنْ لِلْعِلْمِ حَقٌّ لِلْأَشْهُرِ، كَيْفَ وَسَبَقَهُ الْأَشْهُرُ، وَنَطَقَهُ الْيَاقوْتُ وَالْجُوَهْرُ، تَحْلَتْ بِهِ الصَّاحِفَةُ وَالْمَهَارَقُ، وَمَا تَخْلَتْ عَنِ الْمَغَارِبِ وَالْمَشَارِقِ، فَحَسِبَ أَنْ أَجْهَدَ فِي أُوصَافِهِ، ثُمَّ أَشَهَدَ بِعَدْمِ إِنْصَافِهِ، هَذَا عَلَى تَنَاهُلِ الْخَصُوصِ وَالْعُوْمَ لِذَكْرِهِ، وَتَنَاهُلِ الْمُنْتَهَى وَالْمُنْظَومِ عَلَى شَكْرَهِ^(١).

وَهُوَ عِنْدَ أَبِي عبدِ الْمَالِكِ، "عِلْمُ الْكَاتِبِ الْمُشَهُورِ"، وَوَاحِدُهَا الَّذِي عَجَزَ عَنِ ثَانِيَةِ الدَّهُورِ، وَلَاسِيَّمَا فِي مَخَاطِبَةِ الْإِخْرَانِ، هَنَالِكَ اسْتَولَى عَلَى أَمْدِ الْإِحْسَانِ، وَلَهُ الْمُطَلَّاتُ الْمُنْتَخَبَةُ، وَالْقَصَارُ الْمُفَضَّبَةُ، وَكَانَ يَمْلُحُ كَلَامَهُ نَظَمًا وَنَثَرًا بِالإِشَارَةِ إِلَى التَّارِيخِ وَبِوَدْعَةِ الْمَاعَاتِ بِالْمَسَائِلِ الْعُلَمَى مُنْوِعَةِ الْمَقْصِدِ... وَكَانَ حَسَنُ الْخَلْقِ وَالْخَلْقِ، جَمِيلُ السُّعْيِ لِلنَّاسِ فِي أَغْرِاضِهِمْ، حَسَنُ الْمُشَارِكَةِ لِهِمْ فِي حَوَاجِهِمْ، مُتَسْرِعًا إِلَى بَذْلِ مَجْهُودِهِ فِيمَا أَمْكَنَ مِنْ قَضَائِهِ بِنَفْسِهِ وَجَاهِهِ^(٢).

أَمَا صَاحِبُ الْإِحْاطَةِ فَقَدْ قَالَ فِي حَقِّهِ: "وَعَلَى الْجَلَةِ ذَاتِ أَبِي الْمَطْرَفِ فِيمَا يَنْزَعُ إِلَيْهِ، لَيْسَ مِنْ ذَوَاتِ الْأَمْثَالِ، فَقَدْ كَانَ سَيِّجَ وَحْدَهُ، إِدْرَاكًا وَتَقْنَتَا، بَصِيرًا بِالْعِلُومِ، مَدْهُنًا مَكْثُرًا، رَاوِيَةً ثَبَّابًا، سَحْراً فِي التَّارِيخِ وَالْأَخْبَارِ، دِيَانًا مَضْطَلِعًا بِالْأَصْلِينِ، قَانِنًا عَلَى الْعَرَبِيَّةِ وَالْلُّغَةِ، كَلَامَهُ كَثِيرٌ كَثِيرٌ الْحَلَوةُ وَالْطَّلَوَةُ، جَمِيعُ الْعَيْوَنِ غَزِيرُ الْمَعْانِي وَالْمَحَاسِنِ، وَافِدٌ أَرْوَاحُ الْمَعْانِي، شَافِ اللَّفْظِ حَرُّ الْمَعْنَى، ثَانِيَةٌ بِدِبْيَعِ الزَّمَانِ فِي شَكُورِ الْحَرْفَةِ وَسُوءِ الْحَظِّ وَرُونَقِ الْكَلَامِ وَلَطْفِ الْمَأْذُوذِ، وَتَبَرِيزِ النَّثَرِ عَلَى النَّظَمِ وَالْقَصُورِ فِي السُّلْطَانِيَّاتِ"^(٣).

وَجَاءَ عَنْهُ فِي عنوانِ الْذِرَّاَيَةِ أَنَّ "الشِّيخَ الْفَقِيهَ، الْمَجِيدَ الْمُجَاهِدَ، الْعَالَمَ الْجَلِيلَ الْفَاضِلَ، الْمُقْنَنُ، أَعْلَمُ الْعُلَمَاءِ، وَتَاجُ الْأَدْبَاءِ، لَهُ أَدْبٌ هُوَ فِيهِ فَرِيدٌ دَهْرٌ، وَسَابِقٌ أَهْلِ عَصْرٍ، وَفَاقَ النَّاسَ بِلَاغَةٍ، وَأَرْبَى عَلَى مِنْ قَبْلِهِ"^(٤).

وَقَالَ فِي عَلَمَيِّنَ الْمَغْرِبِ: "هُوَ قُوَّةُ الْبَلْغَاءِ، وَعَدْدُ الْعُلَمَاءِ، وَصَدْرُ الْجَلَةِ الْفَضَّلَاءِ، وَنِكَّةُ الْبَلَاغَةِ الَّتِي قَدْ أَحْرَزَهَا وَأَوْدَعَهَا، وَشَمَسُهَا، الَّتِي أَخْفَتَ تُواَقِبَ كُوكِبِهَا حِينَ أَبْدَعَهَا، مِبْدَعُ الْبَدَانَعِ وَالَّتِي لَمْ يُخْلِطْ بِهَا قَبْلَهُ إِنْسَانٌ، وَلَا يَنْطَقُ عَنْ تَلَوِّنَتِهَا لَسَانٌ، إِذَا كَانَ يَنْطَقُ عَنْ فَرِيقَةٍ صَحِيحَةٍ، وَرُوْيَاةٍ بَدَرَ الْعِلْمَ الْفَصِيحَةَ، تَلَّتْ لَهُ صَعْبُ الْكَلَامِ، وَصَدَقَتْ رُؤْيَاهُ حِينَ وَضَعَ سَيِّدُ الْمَرْسَلِينَ فِي بَدِيهِ الْأَقْلَامِ"^(٥).

تَلَّكَ هِيَ سِيرَةُ أَبِي الْمَطْرَفِ الْمَخْزُومِيِّ الَّتِي قَدَّمَنَاهَا بِإِجْازَةِ، وَخَلَالِ حِيَاتِهِ الْمُضْطَرِبَةِ، الَّتِي كَانَتْ تَبَيَّنُ حِيَاتَ الْكَثِيرِينَ مِنْ أَبْنَاءِ عَصْرِهِ وَوَطْنِهِ، أَصْبَحَ ذَلِكَ الْفَقِيهُ الْدَّائِعُ الصَّيْتُ، الطَّائِرُ الذَّكِيُّ، الْمُولِعُ بِالْتَّارِيخِ وَالْأَدْبَرِ، مَعْرُوفًا لِدِي الْقَاصِيِّ وَالْدَّانِيِّ وَالْعَامِ وَالْخَاصِّ، بِأَنَّاقَةِ أَسْلُوبِهِ الْمَزْخُوفِ وَغَزِّارِ لِغَتِهِ، وَكَانَتْ رِسَالَتُهُ النَّثَرِيَّةُ وَالنَّظَمِيَّةُ سِيمَا تَلَّكَ الْمُوجَّهَةُ إِلَى الْأَمْرَاءِ أَوِ الْمُحرَرَةُ بِاسْمِهِ

(١) نَفْحُ الْطَّيْبِ، الْمُقْرَنُ أَبُو الْعَالَمِ أَحْمَادٌ، تَفْقِيْنٌ: إِحْسَانُ عَيَّاشٍ، ج ١، ص ٣١٥.

(٢) الْقَدْبِيلُ وَالْكَمْلَةُ، مَصْدَرُ سَابِقٍ، ص ١٥٢، وَص ١٧٩.

(٣) الْإِحْاطَةُ فِي أَخْبَارِ عَرَبَاتِهِ، مَصْدَرُ سَابِقٍ، ص ٦٣.

(٤) عَنْوانُ الْذِرَّاَيَةِ، مَصْدَرُ سَابِقٍ، ص ٢٥٠.

(٥) نَفْحُ الْطَّيْبِ، مَصْدَرُ سَابِقٍ، ص ٣١٣.

يضرب بها المثل.

محتوى المخطوط

إن النسخة الوحيدة من مخطوط تاريخ مبورة المستعملة في هذا البحث هي نسخة مصورة عن النسخة الموجودة بخزانة زاوية سيدى بلعمش بمدينة تندوف (الجزائر). لأن البحث عن نسخة أخرى في الخزانة والمكتبات العامة والخاصة لم يجد نفعاً. وكانت الحصيلة من كل جهد الذي بذل في هذا الشأن النسخة المشار إليها.

يقع المخطوط في 26 ورقة (52 صفحة)، مقاسه 18 في 24، وعدد الأسطر في كل ورقة 23 سطراً، الخط مغربي عادي، وهو حال من أي ذكر لاسم الناشر وتاريخ ومكان النسخ، وغير مرقم، بدايته هي: الحمد لله مصرف الأقدار على مثينته. ونهايته هي: نسخ وقويل من خط مؤلفه رحمة الله تعالى. لا توجد فيه تعقيبات أو تعليلات. وقد ورد ذكر عنوان المخطوط وهو تاريخ مبورة، وأسم مؤلفه وهو ابن عميرة المخزومي أبو المطرف في الورقة الأولى.

وكتاب تاريخ مبورة هو أحد كتابين ألفهما ابن عميرة المخزومي في ميدان التاريخ فعد من أجل ذلك في سلك المؤرخين، أما الكتاب الثاني فهو "افتضاب ثورة المریدین"، كما يسميه ابن عبد الملك في الذيل وابن الخطيب في الإحاطة، وهو اختصار لكتاب تاريخ ثورة المریدین الذي ألفه أبو مروان عبد الملك بن محمد بن أحمد الباجي المشهور بابن صاحب الصلاة (ت 577هـ). والكتاب في حكم المفقود إذ لم نجد بعد ابن عبد الملك وابن الخطيب من نقل عنه أو أشار إليه، في حين نجد المقري في السفح يشير إلى الأصل المختصر وهو ثورة المریدین ويذكره باسم تاريخ في الدولة المعتونية ويقلل عنه. وأما تاريخ مبورة فلسنا نعرف بالضبط متى ألفه ابن عميرة، ولكن الراجح أن التأليف تم ما بين سنة 627هـ - تاريخ سقوط الجزيرة وسنة 658هـ - تاريخ وفاته.

أما عن أسلوب ابن عميرة في تاريخ مبورة، فمن المعلوم أنه قد انتهى إليها عدد ضخم من رسائله الديوانية والإخوانية التي تتنافى في أغراضها المختلفة وبها كانت شهرته الأبية، ومن خصائصها النثرية أنها ت تقوم على السجع والجناس بمختلف أشكاله وعلى باقى ضروب البديع والوانه. وهي الشخصيات نفسها التي التزمها في تاريخ مبورة من أول الكتاب إلى آخره. لذلك يقول مترجمه ابن عبد الملك في الذيل إنه نحا فيه منحى الكاتب العماد الأصفهاني في كتابه الفتح القدسى في الفتح القدسى. والمعروف أن هذا الكتاب ألفه العام تخلينا لمائير صلاح الدين الأيوبي في استرجاع بيت المقدس من الصليبيين سنة 583هـ، والتزم فيه أسلوب السجع وأكثر من المحسانات البديعية، واستطاع أن يروي أحداث التاريخ بهذا الأسلوب الذي يتغلب عليه الزخرفة والتميق. وقد عرف هذا الكتاب إقبالاً كبيراً لدى الأوساط الأدبية في المغرب والأندلس، فاختصره ابن الأبار بكتابه الوشى القدسى (١) في اختصار الفتح القدسى (١) واختصره أيضاً أبو الحسن بن القطان بتأليفه

(١) النهل والحكمة، مصدر سابق، ج 6، ص: 258.



تقرير الفتح القدسي، ونحوه ابن عميرة في تاريخ ميورقة.

إن المخطوط لا يتناول تاريخ جزيرة ميورقة بالمفهوم الشامل للكلمة حسبما ما يوحى به العنوان، ولكنه يورخ لفترة محددة وهي مرحلة السقوط النهائي للجزيرة على يد الإسبان مع التركيز على الأسباب والعوامل وكيفية السقوط. لذلك نجد جل المصادر التي ترجمت لصاحب المخطوط حين تشير إلى قاتنة تصانيفه ومؤلفاته تذكر العبارة التالية: «له تأليف في كاتنة ميورقة وتغلب الروم عليها». والكاتنة هي الحادثة، وهي عبارة بلغة تعبير عن المحتوى الحقيقي للمخطوط وتتناسب مع ما جاء فيه. وقبل قراءة وعرض حادثة السقوط موضوع المخطوط يحسن بنا تقديم كلمة موجزة عن تاريخ الجزيرة قبل أن تؤول إلى ما آلت إليه.

ميورقة هي جزيرة في البحر الطلقاني (المتوسط)، تسامتها من القبلة (الجنوب) بجایة، ومن الجوف (الشمال) برشلونة، ومن الشرق إحدى جزررتبيها وهي منورقة، وغربيها جزيرة يابسة، وهي ألم هاتين الجزررتين وهما بنتاها، بينما وبين الأولى أربعون ميلاً، وبينها وبين الثانية سبعون ميلاً، وطول ميورقة من الغرب إلى الشرق سبعون ميلاً، وعرضها من القبلة إلى الجوف خمسون ميلاً، وقد فتحها العرب المسلمين سنة 290هـ^(١). وكان الذي فتحها هو عاصم الخوارزمي على عبد الأمير الأموي عبد الله بن محمد بن عبد الرحمن (275-300هـ)، ولولها عشر سنين وعمرها، ثم ول إليها ابنه عبد الله حتى سنة 350هـ، ثم تعاقب عليها بعد ذلك موالى الأمويين^(٢).

وبعد سقوط الخلافة الأموية في الأندلس وظهور ملوك الطوائف، كانت ميورقة وكل الجزائر الشرقية (جزر البليار) تتبع لملكة دائبة برئاسة أسرة مجاهد العامراني. وظللت كذلك حتى سنة 468هـ تارياً سقوط مملكة دائبة في يد المقذور بن هود صاحب سرقة، فاستقل برئاستها حينها عبد الله المرتضى الذي كان والياً عليها من قبل علي بن مجاهد العامراني حتى سنة 486هـ بتاريخ وفاته، فخلفه على ولايتها أحد فتيانه وهو مبشر بن سليمان فضيي شؤونها بحزم وكفاية. واستمر على حكمها فترة طويلة أي إلى غاية سنة 508هـ، وهو التاريخ الذي تعرضت فيه ميورقة للغزو الإسباني الذي اندلعت فيه جمهوريتا بيزا وجنة وإمارة برشلونة، وهو أول غزو إسباني لها منذ فتحها^(٣).

ولكن سرعان ما استعادها المرابطون في أواخر سنة 509هـ وعيتوا عليها والياً جديداً هو أنسور بن أبي بكر اللمنوني، فأضحت بذلك الجزائر الشرقية جزءاً من الدولة المرابطية الكبرى ودخلت في عهد جديد من تاريخها، سيما بعد تعيين محمد بن غانية المسوفي والياً عليها سنة 520هـ، من قبل الأمير علي بن يوسف. واستطاع حكمه لذلك الجزائر زهاء ثلاثة عقود، أي إلى مابعد سقوط الدولة المرابطية في المغرب والأندلس. وعمل على توسيع سلطانه هناك والاستقلال بشؤونها

(١) بالروض المطار في حجر الأنطارات، الحسيري محمد بن عبد النعم، تحقيق: إحسان عباس، ص 567.

(٢) كتاب العبر، ابن خلدون عبد الرحمن، م4، ص 196، وما بعدها.

(٣) الأكثنا في أحبار الخلق (كتاب تاريخ الأندلس)، ابن تكريوس، تحقيق: مختار العبادي، ص 122، وما بعدها.

وجعل منها ملحاً ومنفى للوافدين والفارين من قلول لمتنونة أمام الموحدين. وبعد وفاته سنة 550 هـ خلفه على ولاية ميورقة ابنه عبد الملك الذي لم تطل ولايته إذ خلفه أخوه إسحاق بن محمد حتى تاريخ وفاته سنة 579 هـ. ووليهما ابنه عبد الله منذ سنة 555 هـ حتى سنة 600 هـ تاريخ افتتاحها من طرف الموحدين.

وكان الفتح الموحدى لميورقة ضربة شديدة لبني غانية، فقضت نهائياً على سلطانهم في الجزائر الشرقية، وكان لهذا الفتح وقع عميق أيضاً لدى الممالك النصرانية القريبة، بينما مملكة أرجوان في شرق شبه الجزيرة، وهذا ما تشير إليه رسالة الفتح التي بعثها الخليفة الناصر من إنشاء كاتبه ابن عياش حين يقول: «لأخذ ميورقة على صاحب أراغونه وبرشلونة أشد من شرق النبل، وأهول من وقع السيف، وألوحن من القطع بطول المماث»^(١). وكان أول الولاية الموحدية هو أبو محمد عبد الله بن طاع الله الكومي، ثم ولى الناصر عليها عمه السيد أبي زيد بن أبي يعقوب يوسف وندب ابن طاع الله لقيادة البحر، وبعده وليها السيد أبو عبد الله بن أبي حفص عمر بن عبد المؤمن^(٢). أما رابع الولاية الموحدية عليها فهو الذي أخذها منه النصارى، وبه استهل ابن عميره المخزومي حديثه في مخطوط تاريخ ميورقة موضوع هذا البحث.

بعد الافتتاحية وذكر السبب الداعي إلى تأليف الكتاب الذي كان بطلب من أحد أبناء ميورقة الذين غادروها بعد سقوطها ولجوا إلى ديار العرب، يستهل المؤلف حديثه عن ولديها قائلاً: «هو محمد بن علي بن موسى»^(٣)، وكان في الدولة المهدية (الموحدية) أحد أعيانها الكفافة، وأحمد من نهض بأعيانها من الولاية، إلى أن خط عن رتبته، وجوز إلى الأندلس في نكبة، ثم استقل بعض الاستقلال، وولي بلنسية وما إليها من الأعمال، وبعد ذلك بيسير تبادل هو وولي ميورقة محلي الولاية، وأدحهما كفء الآخر في الكفابة، فغير البحر إنها سنة 606 هـ^(٤). ثم يواصل الكلام عن سيرة هذا الوالي وغذه وكيف نعمت الرعية في عهده، إلى أن آخر حطم الدنيا وصار منهوماً لا يشبع من المال.

ثم يشرع في تفصيل أسباب الغزو الإسباني لميورقة ومقدماته ، لأن أمراء الممالك الإسبانية

(١) مجموع رسائل موحدة (الرسالة السادسة والثلاثون)، أبي برونسان، ص 68.

(٢) كتاب العمر، مصدر سابق، معجم 6، ص 292.

(٣) اختلط الأمر على الأستاند عبد الله عنان في كتابه (عصر الموحدين في المغرب والأناles، ص 402، ط 1964)، حين اعتذر أسر هذا الوالي رواية تامة مختلفة لما جاء في المصادر الأخرى كابن عذاري وأبن سعيد وصالحي وشريهم، التي تذكر اسم أبي يحيى بن أبي الحسن من أبي عمران، ملساً أنه الشخص نفسه لأن أبي عميرة أورد الأسماء من غير كنى عكس غيره.

(٤) مخطوط تاريخ ميورقة، ابن عميرة المخزومي، الورقة 2. وفي النص إشارة إلى مكانته الوالية في الدولة الموحدية قبل أن يتول ميورقة. فهو أبو يحيى ابن أبي الحسن خديج أبي عمران موسى التضيري أحد شيوخ تمبل وهو الذي تزوج ابنته زوج الخليفة عبد المؤمن بن علي برأي ابن تمررت وأختت له ابنته أنها بمقبول يوسف ولها عبد الله ثم عزره وولاد بلنسية ثم تبادل هو وولي ميورقة السيد أبو عبد الله بن أبي حفص.

المحب في تلخيص أخبار المغرب، عبد الواحد المراكشي، ص 345، وص 441.

كانوا دائمًا يتقدون إلى افتتاح هذه الجزيرة، ووضع حد لغزوات ولاتها المسلمين في مياه الشواطئ الإسبانية. وكان أشدتهم رغبة في ذلك أصحاب أراجون الذين كانوا يرون من حقهم الطبيعي الاستيلاء عليها، لأنها كانت تواجه شواطئهم، وذلك تأميناً لمصالحهم وتجارتهم.

ومن ذلك أن والي ميورقة احتاج إلى الخشب المجلوب من جزيرة يابسة، فأنفق طريدة بحرية ومعها قطعة حربية، فعلم بخبرها تجار للسبان كانوا هناك في قارب، فأسرعوا بالخبر إلى والي طرطوشة الذي جهز أربع قطع بحرية قامت بملائحة الطريدة حتى اقتضتها. فعظم ذلك على الوالي وحث نفسه بالغزو لبلاد الروم، وبعث إلى ملك أراجون يطلب برد الطريدة ويتوعده بالنكبات الشديدة، ولم يذكر المؤلف تاريخ هذه الأحداث.

وفي آخر ذي الحجة من سنة 623هـ بلغ الوالي أن مسطحاً من برشلونة ظهر على يابسة، ومركباً آخر من طرطوشة انضم إليه، فبعث أحد بنيه في عدة قطع حربية للاستيلاء عليه. وخرج حتى نزل مرسى يابسة فوجد فيه لأهل جنوة مركباً كبيراً فأخذه ليستظير به في القتال. أما المسطح فرغم حجز المسلمين له إلا أنه اغتنم فرصة انشغالهم وأفلت من قبضتهم، وأما المركب فقد استولوا عليه وكان فيه أربعة من جنوة هم أشهر أهلها يسارة وثروة. وقد ازداد الوالي بهذه الحملة البحرية الخاطفة اعتزازاً إذ عاد إلى ميورقة وهو يرى أنه غالب لملوك الزمان، بالغ سيفه ما لم يبلغه سيف بن ذي يزن، وغاب عنه أنه أشأم من عاشر الناقة، وأن طليعة عمله ستتحققها من الساقية ما ليس في الطاقة⁽¹⁾.

وحين علم نصارى أراجون بالخبر قالوا لملوكهم خابي الأول كيف يرضى بهذا الأمر، وإنما هي خطنان إما سلم يقلونها على كره، أو حرب لا يدعون فيها من وجوه النظر أي وجه. فأخذ الملك عليهم العيوب وأنفق إلى ميورقة كبيراً من قومه يطلب من الوالي رد المركب والمال والأمرى ويعرض عليه الصلح، وإن أبي فإنها الحرب لا محالة. فرفض الوالي ما عرض عليه وتوعد الملك الذي أساء معه الأدب. فرجع الرسول وأخبر ملكه بما سمع، فبدأ الاستعداد للغزو حيث حدد ملك أراجون عشرين ألفاً من أهل البلد، وجهز في البحر ستة عشر ألفاً، وجميع ما يلزم الغزو من تجهيزات حربية. ولما رأى النصارى عزم ملوكهم على الغزو حاولوا أن يمنعوه من ذلك وخرفوه من معنة الأمر وبينوا له حصانة الجزيرة ومتناعتها، ولكنه تجرهم عن هذا الرأي، ونهاهم أن يتكلموا به أشد النهي، ومضي على عزمه في الاستعداد الذي لم يفتر عنه ساعة، ولا أخرج عن فرضية العيني والجملي واحداً ولا جماعة، حتى استوفى النخبة من الرجال والأجناد والزعماء، وتمَّ له ما أراد من جيش البر وعسكر الماء⁽²⁾.

وفي سنة 626هـ اشتهر أمر هذه الغزوة، وتوارت الأنباء بها من الأندرس والعدوة، وفي شهر ربيع الأول منها تحرك والي ميورقة للاستعداد وتأهب للجهاد، وميز من قومه ومن فئة الأجناد أكثر

⁽¹⁾ محظوظ تاريخ ميورقة، المعرفة 4.

⁽²⁾ المصادر نفسه، المعرفة 6.

من ألف فارس ومن فرسان الحضر والرعاية منهم ومن المشاة ثمانية عشر ألفاً. وفي شعبان من السنة نفسها استدعي أهل الباادية ولم يرخص لأي كان في التخلف عن الجهاد، وضبط المراسلي، والسواحل وقمع على كل جزء فائدة وناظر.

ولكن سرعان ما دب الشغاف في صفوف الجيش الإسلامي بميزة بين قوم الوالي وطائفته وبين الجماعة الأندلسية، لأن طائفته الوالي كانت دائماً تُؤغر صدره وتدفعه للانتقام من الأندلسيين. ولما هال هؤلاء ما بينهم وبين طائفة الوالي من خلاف، تقرّر عندهم القيام بمؤامرة لخلع الوالي وقتلاته، واتقروا مع قادتهم، الذي لم يذكر المؤلف اسمه، على الوقت وطريقة القتل. ولكن واحداً من المتأمرين كشف عن تفاصيل الخطة لأحد بطانة الوالي، فافتضحـت العملية وفرّ القائد في عدد قليل من جماعته إلى الـبادـية مستجيـراً ومستجيـشاً، ولكن سرعان ما لحقـه قوم الوالي وقتلـوه مع أصحابـه قبل أن يصلـ إلى أهل الـبادـية. ثم قـام الوـالـي بـإثـر هـذه المؤـامـرة الفـاشـلة بـإلقـاء القـبـضـ على جـمـاعـةـ من الجـدـ المشـتبـهـ فـيـهـمـ وأـعـدـهـمـ السـجـنـ ثـمـ قـتـلـهـمـ.

وأثناء ذلك كانت أخبار العدو تزيد، فرأى الوالي أن يجهز قطعة حربية تستطلع وتعين تلك الأخبار ولكن الغراب (القطعة الحربية) لما قارب أن يرى ويسمع العدو عصفت به الريح ورمته إلى مدينة بشكلا على ساحل أراجون الشرقي حيث أضربت فيه النار على يد الأسبان. ثم أرسل الوالي في آخر الغراب قطعة ثانية تستوضح الأبناء حتى انتهت إلى وادي كونة قرب نهر بشكلا وأسرت فيه مجموعة من الروم وعادت بهم إلى ميرقة مسرعة، فتلوا عن جمع العدو فقالوا قد تکامل للنهوض. ثم عزز الوالي بقطعة حربية ثالثة لاستجلاء الحقيقة فصادفت ريحًا رمت بها إلى ساحل فأغارت على سهلها وأخذت خمسة من أهلها. ولما استنطقوهم الوالي نفى بعضهم علمه بالخبر، وبعضهم قال: "إن أهل أراغون في هذه السنة لا يفترغون، وهم ببلدهم شاتون، وفي الربيع المقبل آشون، فقبل الوالي هذه التوسيع، واستخشن الهيجاء واستحسن الدعوة، وأنذ في الناس أن العدو غير ولاد، والمثلثة في القعود على رأي واحد^(١). كما أذن لأهل الباية بالعودة إلى بلدهم، وإنما كان دفه من وراء ذلك مواصلة الانتقام ممن تامر عليه.

ولما خلا له الجو أمر صاحب شرطه أن يأتيه بأربعة من كبراء مiorقة فأمر بضرب أعناقهم، وكان فيهم أباً خالة، وحالهما هو أبو حفص بن شيري ذو المكانة الوجيهة الذي سيأتي ذكره عندما يتولى مقاومة الأسبان في الباذية بعد سقوط مiorقة. ففرأى إثر ذلك كثير من وجوه المدينة وأعianها إلى الباذية خوفاً من بطش الوالي وقومه، واجتمعوا هناك بابن شيري المذكور وعزوه في إبني أخيه وعاذهوه على طلب الثار.

وأصبح الوالي يوم الجمعة متصف شعبان 626هـ، والناس من خوفه في أهواز، ومن أمر العدو في إمهال، فأمر صاحب شرطته بإحضار خمسين من أهل الوجاهة بعدهما أعطاه بطاقة باسمائهم، وحضرروا دار الوالي، وهم ينتظرون مصيرهم المحتوم، وإذا بفارس على، هيئة النذير دخل

(١) المصادر نفسه، الفقرة ١٠

إلى الوالي، وأخبره بأن الروم قد أقبلت وأنه رأى فوق الأربعين من قلوعها. وقبل أن ينتهي من كلامه جاء فارس آخر وأخبر الوالي أن العدو قد تظاهر وأن سفنه تفوق سبعين شراعاً، ولما صاح الأمر عنده أمر بإطلاق سراح هؤلاء الوجاه المحتجزين عنده وسمح لهم بالعفو، وعرفهم بغير العدو وأمرهم بالتجهز.

وفي اليوم الموالي وهو يوم السبت ورد الخبر بأن أسطول العدو قد قرب من البلد في منه وخمسين قطعة حربية (الفلق)، وأنه يقصد مرسى شنت بوصة. ولما رأت الروم أن الأحوال الجوية سيئة بسبب الرياح وهجان البحر، أرادوا تأجيل الغزو إلى فصل الربع أو الانصراف لغزو بلاد السير، وعرضوا ذلك على ملكهم، ولكن رفض وأصر على الحرب، وخلف ابن عاش فالراحة منه مطلقة ومراجعتها بشرط أخذ الجزيرة مُلْقَةً. ولما رأوا عزمه وإصراره اتفقا على إسعاده والامتثال لأوامره والمضي قدماً إلى الهدف المنشود وهو احتلال الجزيرة.

ومع اقتراب العدو من مرسى شنت بوصة أخرج الوالي جماعة من الجندي لتندئ تلك المسالك وتمنع العدو من النزول في ذلك المرسى، وكان يترأس تلك الجماعة قوم من طائفة الوالي، فنصحوا بأن يجعلوا على مرسي آخر قريب من المرسى المذكور جماعة تتولى حراسته مخافة أن يقصده العدو ليلاً. ولكن قوم الوالي يأتوا بتجارون المنكر، وبينهادون المسكر، وهم بالمعاقرة عارفون، وللملقارعة عائفون^(١). وقالوا لأصحاب هذا الرأي كيف تصحون وأنتم المتهمنون. فكان الذي حدث أن نزل العدو في ذلك المرسى في قوم قوامها خمس مئة فارس وعشرة آلاف راجل يوم الاثنين 18 شوال 626هـ، واستطاعت تلك القوة أن تقتل مجموعة من رجال المسلمين وتتأسر خيلهم وكانت هذه الهزيمة أول البلايا وفاتحة الرزايا، إذ خلا للروم وجه الساحل وتوافت قواتهم عند.

ولم يبق أمام الوالي سوى المواجهة الحاسمة، فنهض لقتال العدو وجمع من الفرسان ألفين إلا مئتين، ومن الرجالة عشرين ألفاً تقاصهم الخبرة القتالية. وكانت البداية موقفة، إذ لما ظهرت طلائع الروم أصحاب فيمهم المسلمين فرصة وقتلوا منهم مجموعة. وعندما حمي وطيس المعركة ازداد المسلمين قتالاً وكادت ريح النصر تذهب، وإذا بأحد قوم الوالي يأتي إليه وينصحه بالصعود إلى أعلى الجبل القريب من ساحة المعركة حتى لا يسبقهم إليه العدو، فكانت هذه النصيحة سبباً في حلول الكارثة بال المسلمين، لأنهم حين شرعوا في الاعتصام بالجبل حسب الناس أنها الهزيمة فولوا الدبر وفرروا إلى المدينة واتبعهم العدو، ولم ينج منهم أحد إلا أعزل أكشنف، وكان عدد القتلى قليلاً.

وبعد هذه الهزيمة شرع العدو في حصار مدينة مبورقة مدة طويلة قاربت الأربعة شهور (من 20 شوال 626هـ إلى غاية 14 صفر 627هـ). ووَقَعَ أثناء هذا الحصار عدة أحداث منها ضرب المدينة بالمجانبيق، وهدم المسلمين للفنطرة التي كانت لهم على باب الكلب بخرون عليهم إلى العدو ظناً منهم أنها مكيدة وغلقوا معهاً كان فيها من المصلحة، ومحاولة العدو حفر الخندق للدخول إلى المدينة بسبب مناعة السور ولكنه فشل في ذلك.

^(١) المعدن نفسه، المروقة 13.

ومن تلك الأحداث أيضاً طلب أهل الباذية من الوالي قائداً يقاتلون العدو تحت إمرته، فبعث إليهم رجلاً من قومه، وهو الذي كان قد أشار إليه بالإسناد في الجبل يوم الوعة الكبرى، ولكنه ما أن رأى عسكر الروم حتى ولّ هارباً، ثم طلوا من الوالي قائداً آخر ولكنه أرسل إليهم الشخص نفسه فجرّ عليهم الويل بجهته وتخاذله، إذ قتل منهم الروم عدداً كبيراً. ومن ذلك أيضاً تنصر أحد وجاهي المدينة وهو ابن عباد الذي سعى في أهل الباذية بالفساد وأفتعل بمصالحة الروم، وتم له ذلك حيث أمعن هؤلاء العدو بالأقواء والطف. ولم تجد المحاولة التي قام بها أهل المدينة نفعاً حين بعنوا إلى أهل الباذية ينوهونهم عن موالاة الروم ومساعدتهم. وكذلك تنصر ابن الوالي وفارهار إلى الروم وإنكاره لهم مكان والده الذي أصبه حجر المنجنيق فكاد أن يقتله. كما نجح أبناء ذلك ابن شيري في إقناع أهل الباذية بتفصيل الصلح المبرم مع الروم.

وفي يوم الجمعة 11 صفر 627هـ، فرر الأسبان خوض المعركة الفاصلة واقتحام المدينة لأنهم أوجسوا من أهل الباذية خيفة، ورأوا الشدائد بهم مطيفة، وقالوا ابن احتبس المدينة، وانقطعت عن الميرة المعينة، والبرد قد خشن جانبه، والبحر قد خشي راكبه، وهذه الرعية قد انقضت، وأيام إرفادها وإرفاقها قد انقضت، فتحزن في قبضة اليشك. وطريق النجاة عويسة السلوك على الخيل والفالك، ولم يبق إلا أن نقاشر البند بحملتنا، ونصدمه بسيل حملتنا، وإنما هو الظفر أو المنون، وإذا أخذنا البند فما بعده يهون⁽¹⁾.

وفي اليوم الموالي وهو يوم ثبيت اقتحم العدو المدينة وبدأ القتال الضاري الذي توصل طوال ذلك اليوم. ويوم الأحد ليلة ونهاراً، وانتهى يوم الاثنين 14 صفر بسقوط المدينة على يد الأسبان، وكانت يوماً مشيناً وصفه المؤنف بهذه العبارات البليغية ورجفت الراجحة، وجانت في البند الخيل الجارية، بل السبول الجارفة، وذهابوا بتلك النضارة، وأحالوا السيف على العقالة والنظارة، فكم ثغر كلّج بعد الابتسام، ورضيّع فطم بالحسام. وغزّ ما جرى عليه القلم، سال بجاري دمه اللقم، وأعزل وجاذ رامح، وجزع فاجأ بالقرح فارح، ومصونة عفر جيئها، وحامل تبعها في إفادة الحياة جئينها، ومضررت سحب الدماء سحلبة ذلك اليوم، وسميت الساحلبة بالسباحنة الذي هو بمعنى العوم، ... هذا والخدمة محركة، والخطمة مستقرفة، والأعضاد تتصف، والأعضاء تتصف، والصدور تشوق، والنفوس ترهق، ... وجمع الأسرى فامتلأت بهم الأرض، وكأنما جمعهم انعرض، مولينون حيارى، «سكارى وما هم سكارى»، النساء في أيديين الأطفال، والرجال في أعناقهم الحال، فمن كبير يحرم القوت ولا يرحم، وصغير يستطعم أنه وأين المصعم، وفشل الحال للماضي ينسى، والبطون على الطوى تصبح وتنسى، والحياة كلا حياة، وذوات النعمة عنن ذلويات، وكان جد البرد على نقىض وقدة الحزن، وكانون الثاني يثنى على غير الكن، وليس على القوم إلا ما يواري، وقد كبا الزند الواري...⁽²⁾.

⁽¹⁾ الصدر نesse، المورقة 22.

⁽²⁾ الصدر نesse، المورقة 23.

وبلغ عدد قتلى المسلمين في المدينة بعد سقوطها أربعة وعشرين ألفاً، قتلوا على دم واحد رضاً وحطمها وقصها. وأما الوالي فقد غُذ عذباً شديداً لمدة خمسة وأربعين يوماً حتى مات تحت وطأة العذاب، وشاء تعزيبه جاء النصارى يابنه البالغ من العمر ستة عشر عاماً فضربوا عنقه بين يديه، ثم جاءوا يابنه الثاني البالغ ثلاثة عشر فتصر.

على أن المعركة لم تنته بسقوط المدينة، لأن أبو حفص بن شيري، الزعيم الذي أشير إليه فيما تقدم، خرج إلى الجبل واجتمع إليه ستة عشر ألف مقاتل اشتراكوا مع الروم في معارك متواتلة، ولكن العدو استطاع أن يقضى في النهاية على تلك المقاومة بقتل قادتها ابن شيري في العاشر من ربى الثاني سنة 628هـ أي بأكثر من عام من سقوط المدينة.

ذلك هي رواية ابن عميرة المخزومي عن سقوط الخزروسي عن أورданها مختصرة في هذا البحث، وهي رواية رجل عاصر تلك الكارثة واستقى أحدهما من عذابها أصواتها ورزوها تقضيلها، لذلك فلقيت الرواية الأساسية بأكثر غنى وثراء من نص ابن عميرة في هذا النب فضلاً عما يشوبها من تحريف وتناقض وتعصب وتخيير مما يجنبها غير جديرة بالثقة والاعتماد، عليه فإننا نأمل أن يرى تاريخ مسيرة النور في القريب العاجل ولن يتأنى ذلك إلا بتحقيقه ونشره، وهو ما سنعمل جاهدين على الالتزام به إن شاء الله وهو الموفق والمعين.

مصادر ومراجعة البحث

- محمد بن شريفة، بيروت: دار الفاتحة، دون تاريخ.
- التروض المعطار في خبر الأفظار، الحميري محمد بن عبد الصنم، تحقيق إحسان عباس، بيروت: مكتبة لبنان، 1984م.
- عصر المرابطين والمروديين في المغرب والأندلس، محمد عبد الله عاشور، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط١، 1964م.
- عنوان الدراسة، الغربياني أبو العباس أحمد، تحقيق رياض بونصار، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1981م.
- كتاب العبر وديوان البتدا والخبر، ابن خلدون عبد الرحمن، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، 1992.
- مجموع رسائل موحدة، ليفي بروفنسال، باريس، 1942م.
- الإحاطة في أخبار عرقلطة، ابن الخطيب، بيروت: نديم يوسف على طهري، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، 2002م.
- الاكتفاء في أخبار الخفاء (فضعة مختار الأنجل)، ابن الكنديوس، تحقيق مختار العبادي، صرب، المعهد المصري للتراث الإسلامي، 1971م.
- أبو النصر أحمد بن عميرة المخزومي حياته وأثره، محمد بن شريفة، ترنيمة، مطبعة الرسانة، 1966م.
- بيان المغرب (قسم الموحدين)، ابن عذاري المراكشي، تحقيق إبراهيم الكاتبي وأخرون، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1985م.
- تاريخ مسيرة، ابن عميرة أحمد بن عبد الله المخزومي، مخطوط خزانة زاوية بلعش بدينة تندوف (الجزائر).
- الذيل والنكلمة، ابن عبد الملك المراكشي، تحقيق

- المغرب في خدمة أخبار المغرب، ابن سعيد المغربي، تحقيق شهري ضيف. القاهرة: دار المعرفة، ط2، 1964م.
- نفح الطيب من غصن الأنبلس الرطيب، المغربي أبو العباس أحمد، تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار صادر، 1968م.
- المعجم في تلخيص أخبار المغرب، عبد الواحد المراكشي، تعليق محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي. الدار البيضاء: دار الكتاب، ط7، 1978م.
- المعجم في أصحاب القاضي ابن علي الصنفي، ابن الأبار أبو عبد الله. مدريد: 1886م.

□□□

أخبار التراث

أمينة التحرير

مطبوعات:

كتب:

- مصدر مؤخراً عن اتحاد الكتاب العرب بدمشق كتاب يقع في 209/ صفحة من القطع الكبير، عنوانه (الثقافة والتنمية المستقلة في عصر العولمة)، تأليف: محمد سعيد طالب. يضم الكتاب ثلاثة فصول، يندرج تحتها عدد من المحاور المهمة، في الفصل الأول يتحدث الكاتب عن: دور التراث الفكري والسياسي والجهادي في تكوين الثقافة العربية الحديثة: (الحروب ضد الفرنجة في العصور الوسطى أنموذجاً). وفي الفصل الثاني، عن: "التبني وسياسات التنمية المستقلة في عصر العولمة الأمريكية: (إيديولوجياً واستراتيجيات).

أما في الفصل الثالث فيتحدث عن ثقافة التبرير وثقافة التغيير من خلال صور وأشكال عقل التبرير، وهل هو عقل نكوصي وتراجعي؟.. ثم يتعرض إلى النظرية البرجوازية للعولمة الإمبريالية الأمريكية.

- مصدر عن المجمع القافي بـ(أبو ظبي) عام 2000م، كتاب (شعر أبي وجزة السعدي)، في 273 صفحة من القطع الصغير. وقد جمع شعر الشاعر ودرسه وليد محمد السرافي، وقدم له الدكتور عبد الإله بنهاش.

وأبو وجزة السعدي شاعر إسلامي مجيد، لم يرو عنه الكثير من الشعر، ولم يعرف بالإكثار منه، والفوارة عند العرب جودة شعر وكثرته، فلم يذكره الأصمعي في (فولة الشعراء)، ولا ابن سلام في طبقات فحولهم، لكن ابن قتيبة لم يقصر في حقه، ومن ثم فهل أبو الفرج الذي تحدث عن أبي وجزة وأورد مختارات من شعره، وأشار إلى أنه لم يكن مجرد شاعر بل كان ذواقة للشعر نقاداً له، لا تسليبه إرادته ولا تغيرة الأسماء الكبيرة المرتبطة بهذا الشعر أو ذاك. وقد عده أبو العلاء المعربي بين الشعراء المجيدين.

٠ مصدر عن بيت الشعر برام الله في فلسطين (شعر المعتقلات في فلسطين: 1967-1993)، من تأليف زاهر جوهر، يضم الكتاب مقدمة وتحميلاً عن الحركة الفكرية في المعتقلات الصهيونية، وعن الحركة الشعرية بعد عام 1967م، وبابين اثنين، تحت الباب الأول تأثي الفصول التالية: الغربة والحنين، بين الوطن والأم والحبية، القدرة على تخفي حراجز الزمان والمكان، ثم عن بعض المضاعف الشعري.

أمس في الباب الثاني وهو الأكبر من حيث عدد الفصول؛ فيضم دراسة فنية تتحدث عن ظواهر لغوية، وعن الوسيقا في شعر المعتقلات، وإنماز، والصورة الشعرية المفردة والمركبة. يقع الكتاب في 306 صفحة من القطع الكبير.

٠ مصدر لكتاب الكبير نجيب نجيب محفوظ كتاب جديد بعنوان (أحلام فترة العراهقة)، يتضمن مفاهيمه عن العدالة الاجتماعية، وثانية الشعب والسلطة، وفي الحالم الذي يحمل الرقم منه، يتم حفظه عندنا من الزعماء ويقديم لمحاكمة، لكن القاضي بجده مذنب، فيبرئ الزعماء ويحكم عليه.

٠ بعد كتابه الصادر في جزأين: (هندسة الفكر والوطن)، و(التراث والعاصر والحداثة). أصدر المفكر المصري الدكتور حسن حنفي مؤخراً عن دار قباء بالقاهرة كتاباً بعنوان (الفكر العربي المعاصر)، يقدم فيه سبادة على الواقع العربي في العقدين الأخيرين.

يقع الكتاب في نحو 700/صفحة من القطع الكبير، ويضم أربعة أبواب أساسية يطرح فيها مستقبل الثقافة العربية ولاسيما بعد حرب الخليج الأولى والثانية، ويحدد ثلاثة شروط أساسية لتحقيق النهضة الثقافية الفكرية العربية، هي:

١- إعادة بناء العلوم القديمة التي نشأت في عصر الانتصار، ولم تعد مطابقة لواقع الحال في عصر الهزيمة.

٢-أخذ موقف واضح من التراث العربي الواقف، فالتحدي الكبير لهذا الجيل العربي هو تجاوز الفترة الماضية التي امتدت نحو مئتي عام.

٣- تحريض الآباء من النص التراثي القديم، وخروجهما إلى الواقع من أجل إبداع نصوص جديدة بعيدة عن نصوص القدماء.

٠ مصدر عن دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر بدمشق كتاب للكاتب محمد الخطيب، بعنوان (حضارة العرب في العصور القديمة). يقع الكتاب في 376 صفحة من القطع الكبير، ويقسم إلى ثلاثة أقسام:

١- مدخل إلى حضارة العرب في العصور القديمة.

٢- دراسة في تاريخ العمالك العربية القديمة.

٣- تعريف بحضارة العرب قبل الإسلام.

٠ مصدر عن دار الشرق للطباعة والنشر بدمشق كتاب (أسس الهندسة المعمارية السورية القديمة):

المنشأ، الفلسفة، النسب الكونية)، تأليف المهندس المعماري فادي داود.

يتضمن الكتاب لمحة موجزة عن تاريخ سوريا ومنجزات الإنسان السوري القديم في مجال العمارة، مع شرح لأسس فن العمارة السورية القديمة والصخرة المقدسة التي تشكل أساساً لهذا الفن، كما يتحدث الكتاب عن المسكوك السوري، القديم الذي بعده من أقدم المساكن في العالم.

أصدر الباحث د. نائل حنون، كتاباً في خمسة أجزاء بعنوان (شريعة حمورابي: ترجمة النص المسماوي، مع الشروحات اللغوية والتاريخية)، ويحمل كل جزء عنواناً فرعياً.

يتضمن الكتاب النص المعاصر الأصلي لشريعة حمورابي بالشكل الذي نظر به على ملة حمورابي الشهيرة، وكذلك النص نفسه بالخط المعاصر الفيامي وهو الخط الذي طور واستعمل بعد حوالي ألف من زمان حمورابي، وبعد أساساً في تعلم قراءة النصوص الأكادية.

• • •

کتابات:

* عن منتدى المعرج لحوار الأديان، صدر العدد: 63/ من مجلة المعارض التي يشرف عليها الشيخ حسين أحمد شحادة، صرّثت العدد الذي يتحمّل حول فلسفة الدين والأخلاق، السيدة فاطمة حسين، وكتب افتتاحيته غبطة البطريرك أغاثايوس هزيم، فتحدثت عن أخلاقية الأديان التي هي أخلاقية الكائن الذي على صورة الله، ودعا الإنسان إلى التفكير والتبصر في هذا الكون، وتحريك عقله لأن الجسد ضد الحياة، فكل ما سوى الله متغير ومتبدل، وقد ساهمت في إغناء العدد مجموعة مميزة من الكتاب، ذكر منهم: الرئيس: محمد خاتسي، محمود حيدر، جيرولام ساهين، مصباح نعمة، الخطيب جوزف خضر، علي بنصري.

مصدر المحتوى / 3 و 4 / من مجلة جامعة دمشق لآداب والعلوم الإنسانية، وهي مجلة علمية دولية محكمة، برأس تحريرها الأستاذ الدكتور حسين جمعة، من موضوعات العدد، نقرأ: أثر مصطلحات ابن مالك في معنى النسب مما لم يصرح به ابن هشام، للدكتور نبيل أبو عمشة. الحرية والإبداع وعلاقتها بمعاهيم الفن والجمال، للدكتور إحسان عرسان الرباعي. المتكلّم/الذات في شعر فوزية أبو خالد، الدكتورة مارثا قطرية، الترجمة والبعد الثقافي مقارنة بينية مابعد كلوبينالية، للدكتور توفيق يوسف.

عن بطريركية أنطاكية وسائر المشرق للروم الأرثوذكس، صدر من السنة الرابعة عشرة العدد الثالث لعام 2005 من مجلة (النشرة)، وقد تتوافق صدوره مع عبد الفصح المجيد الذي يمثل فيما روحية وإنسانية ترمي إلى إنفاذ البشرية من الشر وانظلم والخوف. تضمن العدد حدث بطريرك إغناطيوس الرابع إلى الصحافة العربية المرئية والمكتوبة حول بيع الأرضي المقدسة في فلسطين، وضح فيه الخطأ الكبير الذي ارتكبه البطريرك اليوناني بحق الكنيسة والوطن الفلسطيني، وقال: إن وقف الكنيسة لا بيع، لأنه أمانة. وكل بيم للأوقاف الأرثوذكسية حدث

ويحدث في فلسطين يدعم تهويذ المنطقة، وهو مخالفة لا نرتضيها على الإطلاق.

- عن تجمع العلماء المسلمين في لبنان، صدر مؤخرًا العدد الثاني والأربعون من السنة الرابعة من مجلة الوحدة الإسلامية، حمل العدد موضوعات عديدة تتوعد بين الفكر الديني والفكر السياسي والجهادي، منها: الوحدة الإسلامية بين النظرية والتطبيق للشيخ مصطفى ملص، مفهوم الحرية في الإسلام للأستاذ محمود إسماعيل، التحول الواقعي المطلوب من قوى مجتمعاتنا المعطلة للأستاذ نبيل صالح، تواجه الخطط الخارجية عبر النافذة الخارجية للأستاذ جهاد حيدر.

مكتشفات أثرية:

- باشرت البعثة الأثرية السورية الألمانية أعمالها في موقع القربا عياش في محافظة دير الزور، لاستكمال الحفريات والدراسات السابقة التي تمت في الموقع خلال المواسم السابقة، والتي أسفرت عن الكشف عن قلعة تعود للعصر الروماني/القرن الثالث الميلادي/. وهذه القلعة تشكل نقطة دفاعية على الحدود الفاصلة بين الإمبراطوريتين الرومانية والفارسية، وتسعى البعثة إلى التحقق من العديد من المباني الرئيسية في الموقع، ولاسيما النظم الدفاعية للأبواب الأربع للقلعة، فالتنظيم الدفاعي للقلعة كان أهم العناصر التي تم إيضاحها وبخاصة سور الداعي الذي أحيط بسور آخر وبخندق.

٥٦٥

